VERS LA CAUSALITÉ INDIVIDUELLE

DU MÊME AUTEUR

Essai sur les limites de l'Espace et du Temps, 1 vol. in-8°, Alcan, Paris, 1927.

Sur le fondement philosophique du communisme, in-8°, Paris, 1932 (épuisé).

La Pensée et le Libre Arbitre, 1 vol. in-8°, Vrin, Paris, 1936.

En polonais :

Le Criticisme de Kant — Analyse critique, Varsovie, 1920 (épuisé).

De l'Extension a la Compréhension, Varsovie, 1936.

Pour la liberté des Fils de Dieu, Lodz, 1936.

Persévérer pour vaincre, Paris, 1946.

A paraître en français :

Nouvelle Alliance (Esquisse d'une Morale Individualiste).

Principes de la Morale d'après Auguste Cieszkowski.

La Pensée philosophique polonaise.

Persévérer pour vaincre, Recueil de conférences 1940-1945.

Sermons de Biviers 1943-1944.

SOCIÉTÉ HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE POLONAISE
Cahier N° 1

Augustin JAKUBISIAK

VERS LA CAUSALITÉ INDIVIDUELLE

PARIS
6, Quai d'Orléans, IVe
1947

LA CRISE DU DÉTERMINISME (1)

Dans l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* de Claude Bernard, nous trouvons l'assertion suivante : « La critique expérimentale met tout en doute, excepté le principe du déterminisme scientifique ». Cette opinion du célèbre physiologiste français fut partagée jusqu'au début de ce siècle par la plupart des savants et des philosophes qui s'occupèrent des fondements de la science. Ils étaient en effet convaincus que l'étude de la nature ne pouvait se passer de la méthode qui considérait le monde comme un tout homogène, assujetti dans chacune de ses parties aux mêmes lois fondamentales, méthode qui reconnaissait ainsi comme fondement nécessaire le principe du déterminisme.

Ce principe ne paraît plus aujourd'hui aussi indispensable aux savants. Son application devient de plus en plus difficile. Chose étrange, les difficultés qu'il rencontre apparaissent précisément dans ces domaines de la science qui, il y a encore peu de temps, étaient considérés comme ses fiefs inexpugnables.

A la physique revenait sans conteste la première place. Certes, depuis longtemps déjà, une de ses branches mettait en doute la rigueur absolue du déterminisme. C'était la mécanique statistique qui, ne pouvant plus suivre de près

(1) Conférence faite à la Bibliothèque Polonaise de Paris, le 27 mars 1930.

le cours des phénomènes individuels de la matière et leur appliquer les méthodes déterministes classiques des équations différentielles, se contentait de rendre compte de l'aspect d'ensemble de ces phénomènes et d'en déduire des conclusions valables statistiquement. Mais cette exemption était largement compensée par d'autres branches de la physique, telles que la thermodynamique, l'électrodynamique et la mécanique classiques de Newton, lesquelles étaient entièrement soumises au règne absolu du déterminisme.

Aujourd'hui cependant échappent à ce règne tout un groupe d'idées qui sont au centre même de la physique. Ces idées qui jettent une lumière toute nouvelle sur la nature, appartiennent à une théorie physique vraiment révolutionnaire, *la théorie des quanta*. A l'encontre de l'affirmation fondamentale du déterminisme, proclamant une continuité foncière entre les phénomènes physiques, la théorie des quanta constate, en effet, une discontinuité radicale de ces phénomènes, discontinuité non seulement spatiale, mais aussi temporelle.

Et par le fait même qu'ils sont discontinus, les phénomènes physiques, considérés dans leurs processus élémentaires, impliquent l'idée d'une indétermination. Contrairement à l'exigence formelle du déterminisme, d'après laquelle l'intérieur de tout atome doit se comporter, dans des conditions données, d'une manière unique et déterminée, la théorie des quanta nous dit qu'un tel comportement n'est que probable. Mais, puisqu'il ne s'agit que de probabilité, il pourra se produire dans l'intérieur de l'atome un processus totalement différent, ou, peut-être, il ne se produira rien du tout. Voilà en quoi consiste la crise actuelle du déterminisme.

Malgré cet échec retentissant, les partisans du déterminisme lui conservent une foi entière. Ils estiment que, nonobstant toutes les objections que la science d'aujourd'hui oppose à la conception déterministe du monde, cette conception reste néanmoins la plus plausible, qu'elle constitue même une sorte d'idéal pour le savoir humain, parce qu'elle lui offre l'explication de l'univers la plus cohérente en elle-même, donc la plus claire. Tout ce qui n'entre pas dans les cadres d'une telle explication, comme la théorie des quanta dans le domaine de la matière, ou comme le libre arbitre individuel dans le domaine de l'esprit, tout cela doit être tenu, sinon pour erreur ou illusion pure, du moins pour phénomène irrationnel.

Cet argument, qui sert de base à la philosophie déterministe, nous allons l'examiner ce soir. Cet examen nous permettra de constater le lien intime qui existe entre la théorie et la pratique de la connaissance et de découvrir ainsi les vraies raisons de la crise actuelle du déterminisme.

* * *

A la base de tout système déterministe se trouve le raisonnement suivant : il existe un lien de dépendance rigoureuse entre les parties d'un tout et ce tout, les parties ne pouvant pas échapper aux lois qui régissent le tout qu'elles composent. Or, le tout en question, c'est la totalité des phénomènes aussi bien physiques que psychiques du monde. Tous ces phénomènes doivent par conséquent être soumis aux mêmes lois et aucun d'entre eux ne peut prétendre à l'indépendance.

Dans ce raisonnement d'aspect rigoureux, il convient de distinguer la majeure et la mineure. Tandis que la majeure

est évidente, étant garantie par le principe d'identité, la mineure a besoin d'être démontrée. En effet, il n'est nullement évident que les phénomènes du monde, si nombreux et si variés qu'ils soient, puissent être considérés comme formant un tout cohérent, c'est-à-dire qu'ils puissent être réduits sinon à l'unité d'une substance, du moins à celle d'une loi ou d'une cause expliquant leur nature et leur origine. Au nom de quels principes et par quels procédés de méthode opérerait-on la synthèse de phénomènes aussi différents que ceux de la matière, ceux de la vie et enfin ceux de l'esprit ? Tel est le problème que suscite la mineure du raisonnement déterministe.

Les réponses varient quant aux détails, mais se ressemblent quant à leur fond.

Les principes dont toute conception déterministe du monde se réclame, sont ceux-là mêmes qui président au fonctionnement de notre intelligence. Ce sont notamment ceux de raison suffisante, de causalité, et en fin de compte, d'identité. Ce dernier principe, interprété à la manière des vieux Éléates, proclame non seulement que tout être est lui-même, mais aussi que tout est au fond le même Être. Cette interprétation aboutit en métaphysique à l'affirmation d'un être unique dans sa substance, n'étant qu'en apparence diversifié et multiple. Symbolisée par la fameuse sphère de Parménide, cette conception serait celle d'un centre idéal où le savoir humain convergerait nécessairement. Il y convergerait en obéissant à la tendance fondamentale de notre raison, laquelle ne saurait rien comprendre qu'en fonction de l'un et de l'identique.

Quant aux procédés utilisés pour déterminer, c'est-à-dire pour unifier les phénomènes, ce sont ceux-là mêmes dont notre raison se sert pour acquérir la connaissance conceptuelle des choses, à savoir l'abstraction et la généralisation. Celles-ci permettent à notre entendement, débordé par la multiplicité des données sensibles, de retenir dans ces dernières les traits de ressemblance et d'éliminer par contre les traits de différence, afin de substituer aux choses concrètes des concepts abstraits. La formation de tels concepts constitue la première étape du processus d'unification des faits et de leur rattachement à des causes communes. La liaison des concepts en jugements et la généralisation de ceux-ci en lois et en principes, constituent de nouveaux degrés dans la condensation des caractères communs et l'élimination progressive des traits individuels.

Cette marche ascendante de notre entendement s'élevant du particulier au général et du concret à l'abstrait, est considérée par les partisans du déterminisme comme nécessaire pour la connaissance des raisons et des causes. Ils croient, en effet, que le concret est régi par l'abstrait et que le particulier se rattache au général comme à sa loi et sa raison d'être. De ce point de vue, connaître une chose, ce n'est nullement en découvrir la nature intime, c'est uniquement trouver ce qu'elle a de commun avec d'autres — celles qui coexistent avec elle et celles qui la précèdent dans le temps. C'est, en d'autres termes, établir les rapports simultanés et successifs du particulier avec le général, celui-ci étant considéré comme la raison et comme la cause de celui-là : « L'explication des faits — remarque à ce propos Auguste Comte — n'est que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre » (1).

(1) A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Première leçon.

En procédant ainsi de généralisation en généralisation, on espère aboutir à une loi absolument générale embrassant la totalité des phénomènes du monde, à une formule unique donnant l'intelligence de l'univers. Cette loi absolument générale, cette unique formule de l'univers ne peut être que celle du principe d'identité, proclamant, d'accord avec l'interprétation des Éléates, l'unité à la fois spatiale et temporelle des êtres.

Il est évident que, dans les cadres d'une telle conception, le problème du libre arbitre ne comporte aucun sens. Loin d'être libre, la volonté de l'homme y est entièrement déterminée, puisqu'elle est liée à l'ensemble des choses. Aussi son fonctionnement dépend-il de la situation totale du monde, tel qu'il est réalisé dans l'espace et dans le temps. Soustraire notre volonté au déterminisme universel, ou ce qui revient au même, croire au libre arbitre, c'est admettre une action sans antécédents, c'est enlever à nos actes volontaires leur raison suffisante, c'est postuler l'existence d'effets sans cause.

Avant donc d'invoquer d'autres arguments contre le libre arbitre, les déterministes le combattent au nom de la logique. A leur avis, doter notre volonté d'un pouvoir de se décider elle-même, c'est la soustraire à la domination de la raison, laquelle, dans toutes ses démarches, ne viserait que l'établissement du règne de l'universelle identité.

Je n'ai qu'à citer ici deux avis autorisés sur cette question. Le premier est celui de Claude Bernard. « Si un phénomène, dit-il, se présentait dans une expérience avec une apparence tellement contradictoire qu'il ne se rattachât pas d'une manière nécessaire à des conditions d'existence déterminées, la raison devrait *repousser le fait* comme non-scientifique » (1). Cet avis du célèbre physiologiste français a trouvé, un demi-siècle plus tard, une confirmation éclatante dans l'opinion d'un psychologue aussi remarquable que William James. Voici ce que nous lisons dans son *Précis de Psychologie* : « Sous peine de ne pas être une science, écrit-il, la psychologie doit, comme toutes les sciences, *postuler* pour ses phénomènes un déterminisme intégral, et, par là, faire abstraction du libre arbitre, même s'il existe » (2).

Telle est, en résumé, la méthode déterministe et telles en sont les conséquences immédiates. Nous allons à présent nous rendre compte si les procédés qu'elle utilise lui permettent d'atteindre le but qu'elle se propose, c'est-à-dire de déterminer la nature des choses.

* * *

En admettant, d'accord avec la méthode déterministe, que la liaison des phénomènes nous donne l'unique clef de leur explication, une question se pose aussitôt : cette méthode réussit-elle à lier les phénomènes ?

Nous savons déjà que la physique actuelle donne à cette question une réponse négative. A cette difficulté s'en ajoute une autre, celle que créent les procédés mêmes de la méthode déterministe, c'est-à-dire l'abstraction et la généralisation. En effet, ces deux opérations mentales éliminent progressivement ce qui différencie les phénomènes donnés et ne retiennent de ceux-ci que leurs notes communes. Or, c'est précisément dans les traits distinctifs qu'apparaît ce qu'il y a de plus inhérent à la nature des choses, à savoir,

(1) *Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale*, Paris 1898, Première partie, ch. II, § 7.

(2) *Précis de Psychologie*, trad. Baudin, Paris 1909 p. 310.

leurs caractères individuels. Puisque donc ceux-ci sont systématiquement exclus par les procédés de la méthode déterministe, cette dernière peut-elle prétendre à lier tous les phénomènes ?

En présence de cette importante difficulté, les déterministes recourent au raisonnement suivant. Tout en reconnaissant que l'individuel comme tel ne se laisse pas directement englober dans leur synthèse, ils prétendent l'y enfermer d'une manière indirecte. Partant de cette remarque que le général est la raison d'être du particulier et le simple du complexe, ils cherchent à découvrir dans l'objet étudié tous ses traits possibles de ressemblance avec les autres. Et comme ces traits apparaissent de plus en plus nombreux à mesure qu'on recule dans le passé, on s'efforce de rattacher, au moyen de la liaison des concepts, l'être présent à ses formes antérieures. La plus ancienne de celles-ci, qui est aussi la plus rudimentaire, est appelée *cause* de toutes les autres. Comme telle, elle est censée contenir en germe toutes les formes qui en sont sorties, et qui paraissent aujourd'hui irréductibles. Elle neutralise leurs différences et rend ainsi possible leur synthèse. Voilà pourquoi, au problème de la nature, le déterminisme substitue le problème de l'origine.

Qui ne reconnaît dans ce raisonnement les traits caractéristiques de l'explication évolutionniste du monde ? Ne prétend-elle pas déduire toute la multiplicité et la richesse des formes actuellement vivantes de quelques-unes, voire même d'une seule forme primitive, absolument rudimentaire et simple ? Le prodigieux succès de cette explication et le service qu'elle rend au déterminisme viennent de ce qu'on la croit susceptible d'unifier les phénomènes les plus variés du monde sous la domination d'une seule et même loi.

Cette loi, qui n'est autre que celle du développement naturel dans le temps, est réputée établir l'unité d'origine des êtres vivants, pour si variés et multiples qu'ils nous apparaissent aujourd'hui. Et si l'on estime inutile la détermination de leurs traits distinctifs, c'est parce que l'on croit que les caractères communs suffisent à rattacher les organismes les uns aux autres par le lien des lois et des causes, et à établir ainsi leur continuité dans le temps.

Nous laisserons de côté le problème de la confrontation de l'hypothèse évolutionniste avec les faits de l'expérience. Nous ne nous occuperons pas non plus de l'accord de cette hypothèse avec les exigences de la pensée pure. La seule question qui nous intéresse ici est celle de savoir si la méthode qui relie les phénomènes dans le temps est susceptible de déterminer leur diversité dans l'espace.

Nous venons de remarquer que, dans l'impossibilité d'atteindre directement l'individu, le déterminisme prétend le saisir indirectement en le subordonnant, au moyen de la liaison des concepts, à des formes ancestrales de plus en plus simples. De ce point de vue, plus une forme est antérieure et simple, plus elle est censée être l'origine de toutes les autres, et plus elle mérite le nom de cause.

Est-ce la simple antériorité dans le temps qui assure à certaines formes le titre de cause des autres ? Donner une réponse affirmative à cette question, c'est réduire la notion de causalité à celle de simple succession, d'accord avec le vieux sophisme renouvelé par David Hume : *post hoc, ergo propter hoc*.

Telle ne paraît pas cependant l'opinion de la plupart des philosophes qui estiment que, dans le lien entre une cause et ses effets, il y a quelque chose de plus qu'un simple

leurs caractères individuels. Puisque donc ceux-ci sont systématiquement exclus par les procédés de la méthode déterministe, cette dernière peut-elle prétendre à lier tous les phénomènes ?

En présence de cette importante difficulté, les déterministes recourent au raisonnement suivant. Tout en reconnaissant que l'individuel comme tel ne se laisse pas directement englober dans leur synthèse, ils prétendent l'y enfermer d'une manière indirecte. Partant de cette remarque que le général est la raison d'être du particulier et le simple du complexe, ils cherchent à découvrir dans l'objet étudié tous ses traits possibles de ressemblance avec les autres. Et comme ces traits apparaissent de plus en plus nombreux à mesure qu'on recule dans le passé, on s'efforce de rattacher, au moyen de la liaison des concepts, l'être présent à ses formes antérieures. La plus ancienne de celles-ci, qui est aussi la plus rudimentaire, est appelée *cause* de toutes les autres. Comme telle, elle est censée contenir en germe toutes les formes qui en sont sorties, et qui paraissent aujourd'hui irréductibles. Elle neutralise leurs différences et rend ainsi possible leur synthèse. Voilà pourquoi, au problème de la nature, le déterminisme substitue le problème de l'origine.

Qui ne reconnaît dans ce raisonnement les traits caractéristiques de l'explication évolutionniste du monde ? Ne prétend-elle pas déduire toute la multiplicité et la richesse des formes actuellement vivantes de quelques-unes, voire même d'une seule forme primitive, absolument rudimentaire et simple ? Le prodigieux succès de cette explication et le service qu'elle rend au déterminisme viennent de ce qu'on la croit susceptible d'unifier les phénomènes les plus variés du monde sous la domination d'une seule et même loi.

Cette loi, qui n'est autre que celle du développement naturel dans le temps, est réputée établir l'unité d'origine des êtres vivants, pour si variés et multiples qu'ils nous apparaissent aujourd'hui. Et si l'on estime inutile la détermination de leurs traits distinctifs, c'est parce que l'on croit que les caractères communs suffisent à rattacher les organismes les uns aux autres par le lien des lois et des causes, et à établir ainsi leur continuité dans le temps.

Nous laisserons de côté le problème de la confrontation de l'hypothèse évolutionniste avec les faits de l'expérience. Nous ne nous occuperons pas non plus de l'accord de cette hypothèse avec les exigences de la pensée pure. La seule question qui nous intéresse ici est celle de savoir si la méthode qui relie les phénomènes dans le temps est susceptible de déterminer leur diversité dans l'espace.

Nous venons de remarquer que, dans l'impossibilité d'atteindre directement l'individu, le déterminisme prétend le saisir indirectement en le subordonnant, au moyen de la liaison des concepts, à des formes ancestrales de plus en plus simples. De ce point de vue, plus une forme est antérieure et simple, plus elle est censée être l'origine de toutes les autres, et plus elle mérite le nom de cause.

Est-ce la simple antériorité dans le temps qui assure à certaines formes le titre de cause des autres ? Donner une réponse affirmative à cette question, c'est réduire la notion de causalité à celle de simple succession, d'accord avec le vieux sophisme renouvelé par David Hume : *post hoc, ergo propter hoc*.

Telle ne paraît pas cependant l'opinion de la plupart des philosophes qui estiment que, dans le lien entre une cause et ses effets, il y a quelque chose de plus qu'un simple

rapport de succession. « Une cause véritable — remarque à ce propos Malebranche — est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire » (1).

Comment établir l'existence d'un lien nécessaire ? Le moyen le plus sûr est, sans aucun doute, la simple résolution logique qui permet de déduire de la notion d'une cause tous les effets que celle-ci contient en elle-même. Cependant ce moyen n'est applicable qu'à des notions considérées au point de vue de leur compréhension. Ici, en effet, le rapport est nécessaire, parce qu'il est basé sur le principe d'identité. Tel est le rapport entre la notion de la substance et celle de ses attributs, attributs essentiels, si l'on prend la substance au sens aristotélicien du terme, attributs quels qu'ils soient, si l'on accorde à la notion de la substance le sens de la monade de Leibniz, laquelle implique tout son contenu et le développe dans le temps.

Cependant, dans l'interprétation déterministe de la causalité, il ne s'agit pas du rapport d'identité entre une substance et les attributs qu'elle contient et qu'elle développe dans le temps, mais du rapport d'identité entre les substances elles-mêmes qui se succèdent : la plus ancienne parmi celles-ci, et qui, à ce titre, est considérée comme la cause de toutes les autres, est censée s'identifier avec elles à travers le temps. Or, pour établir une telle identité, on ne peut plus se servir de la résolution logique, car de la nature d'aucune cause physique on ne saurait *a priori* déduire ses effets. Seule l'expérience peut nous renseigner sur ceux-ci et sur la nature du rapport qui les unit aux faits antécédents dont on les déduit, comme de leurs causes.

Or, l'expérience n'est jamais susceptible d'établir la

(1) Malebranche, *Recherche de la Vérité*, Livre IV, 2e partie, chap. III.

nécessité d'un lien causal. Elle ne peut même pas nous révéler ce qui fait l'essence du lien causal, à savoir l'efficacité d'une cause physique. La notion de l'efficacité, en effet, impliquant celle de l'action transitive, est une véritable énigme pour notre raison. La vraie efficacité ne peut jamais être établie au dehors ; elle ne peut être que sentie au dedans de nous-mêmes, lorsque nous accomplissons nos actes volontaires. Ce n'est que par analogie, par une sorte de raisonnement anthropomorphiste, que nous attribuons l'efficacité à des causes physiques, en les assimilant aux causes volontaires qui agiraient comme nous-mêmes. Ainsi ni l'efficacité, ni à plus forte raison la nécessité d'un lien causal ne peuvent être établies au moyen de l'expérience. La seule chose que celle-ci est à même de prouver, c'est un certain ordre dans la succession des faits, dont les uns suivent régulièrement les autres. Mais que ces faits *doivent* se suivre ainsi, en vertu de leur nature même, l'expérience la mieux faite ne saurait jamais l'établir.

Loin donc de relier les phénomènes dans le temps au moyen de la loi de causalité, la méthode déterministe dont se sert l'évolutionnisme n'est capable que d'établir un certain ordre dans la succession des faits. Elle est même incapable d'indiquer si cet ordre tient à la nature des choses, ou s'il est relatif à notre manière de percevoir ces dernières. On doit donc se demander si une telle méthode peut prétendre unifier les phénomènes non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace ?

Les partisans du déterminisme croient pouvoir répondre affirmativement à cette question. A leur avis, pour unifier les phénomènes, il n'est pas nécessaire de prouver que le lien qui existe entre eux est nécessaire, il suffit de démontrer que ce lien est *universel*. Or — affirment-ils — l'universa-

lité du lien causal est établie par les lois de la nature, notamment les lois physiques. Obtenues par l'induction et, par conséquent, appuyées sur l'expérience, ces lois ne déterminent-elles pas avec exactitude la consécution de différents groupes de faits ? Ne permettent-elles pas de conclure que certains phénomènes se suivent partout et toujours de la même manière ?

Pour répondre à cette question, il nous faut considérer la nature du raisonnement inductif. Que celui-ci s'appuie sur les faits de l'expérience, il n'y a aucun doute. La difficulté n'apparaît qu'au sujet du rapport entre les faits expérimentaux que l'induction prend pour point de départ et qui lui servent des prémisses, et la conclusion qu'elle en tire. Entre celle-ci et ceux-là il y a incontestablement un *hiatus*, qui semble violer une des règles élémentaires de la logique, à savoir qu'aucun terme ne doit être plus étendu dans la conclusion que dans les prémisses. Quelle que soit, en effet, la fréquence des cas qui servent de base à un raisonnement inductif, ce ne sont toujours que des cas particuliers, observés dans certaines conditions déterminées de l'espace et du temps. Mais comment passer de la multiplicité des cas particuliers à leur généralité absolue ? Nous arrivons ici au fameux problème du fondement de l'induction, dont dépend toute la valeur épistémologique du déterminisme. Examinons-le brièvement.

Il est certain que c'est à la méthode inductive que la science expérimentale doit la plupart de ses lois. Mais il serait prématuré d'en tirer une conclusion favorable au déterminisme, en affirmant que les généralisations pratiquées par l'induction s'étendent à tous les cas particuliers. Nous verrons que l'induction ne détermine que certains cas

et que, si elle les détermine, c'est grâce à des hypothèses et des postulats *a priori* qu'elle adopte implicitement.

Il s'agit de savoir sur quoi l'on se base lorsqu'on tire de certains cas particuliers une conclusion générale valable partout et toujours. Cette question a eu, dans l'histoire de la philosophie, des réponses différentes qui toutes cependant impliquent le postulat suivant : le passage du particulier au général est justifié parce que l'ensemble des phénomènes constitue un tout cohérent, sinon objectivement, du moins pour notre pensée logique. Nous retrouvons ce postulat fondamental dans toutes les solutions qu'on a données au problème du fondement de l'induction, solutions qu'on peut réduire à trois principales : celle d'Aristote et de l'École, celle de Kant et de ses disciples, enfin celle de J. Stuart Mill (1).

Or, toutes ces explications du fondement de l'induction, bien qu'elles émanent de points de vue différents, s'accordent pour postuler l'unité des phénomènes cosmiques. Seule cette unité peut justifier le passage du particulier au général. Comme le remarque justement Henri Poincaré, « toute généralisation suppose dans une certaine mesure la croyance à l'unité et à la simplicité de la nature... Si les diverses parties de l'univers n'étaient pas comme les organes d'un même corps, elles n'agiraient pas les unes sur les autres, elles s'ignoreraient mutuellement ; et nous en particulier, nous n'en connaîtrions qu'une seule » (2).

Cependant si le principe de l'unité de la nature joue le rôle de postulat fondamental de l'induction, il ne peut pas, sous peine de pétition de principe, passer pour le résultat

(1) Cf. A. Jakubisiak, *La Pensée et le Libre Arbitre*, Paris 1936, Libr. J. Vrin, §§. 196-203.

(2) *Science et Hypothèse*, Paris 1908, Flammarion, pp. 172-173.

de celle-ci. C'est dire que le témoignage de l'induction en faveur du déterminisme universel est dépourvu de toute valeur logique.

Il est vrai qu'on pourrait, malgré son vice initial, accorder à ce témoignage un certain intérêt, si les procédés de l'induction parvenaient à enchaîner tous les faits de l'expérience. Mais nous savons qu'il n'en est pas ainsi : les faits que l'induction atteint réellement et qui figurent dans ses conclusions n'expriment que les ressemblances des choses et laissent de côté tout ce qui les différencie. Les procédés de l'induction ne peuvent donc enchaîner ni les caractères propres des êtres concrets, dont aucun ne ressemble entièrement aux autres, ni les différentes positions de ces êtres aussi bien dans l'espace que dans le temps. Une méthode qui fait abstraction de tout ce qui différencie les êtres, même de leurs déterminations spatiales et temporelles, peut-elle parvenir à des conclusions valables partout et toujours ?

La réponse affirmative à cette grave question n'est possible que si l'on reconnaît au préalable que les positions spatiales et temporelles des choses sont purement accidentelles. Leur absence ne nuirait pas alors à la détermination de l'essence des choses, c'est-à-dire de l'ensemble des attributs inhérents à un sujet concret et que celui-ci implique partout et toujours. Lorsque donc nous sommes à même d'affirmer l'existence d'un ou de plusieurs de ces attributs essentiels d'un seul individu, nous pouvons les affirmer aussi de tous les individus appartenant à la même espèce, qu'ils soient réels ou même possibles.

Toutefois, il est évident qu'un tel procédé ne suffit pas à caractériser avec précision l'essence propre de chaque

être : il ne peut déterminer que les genres et les espèces et nullement les individus ; car la détermination de ces derniers exige qu'on tienne compte de leurs propriétés irréductibles. Et à défaut de ces propriétés, que l'on peut considérer comme inexprimables par le langage, il faut tenir compte des différences spatio-temporelles des êtres. Nous ne percevons, en effet, les individus concrets que situés dans des points divers de l'espace et du temps : c'est dans l'espace et dans le temps qu'ils vivent et qu'ils déploient leur énergie. Certes, ils ne gardent pas toujours la même place dans l'espace et dans le temps : ils changent leurs positions au cours de leur existence, mais ils ne sortent jamais des conditions de l'espace et du temps. Ce n'est que par un procédé artificiel d'abstraction que nous dégageons l'individu concret de ses conditions spatio-temporelles. Mais l'ensemble de ces conditions constitue quelque chose de si inhérent à la nature de tout être concret, qu'aussitôt qu'il les perd, il cesse d'être un sujet réel et devient l'attribut d'une série indéfinie de sujets possibles. En l'absence de données si importantes, l'induction est-elle à même de déterminer la nature des choses ?

Au surplus, si nous examinons de près les procédés de l'induction, nous constaterons qu'elle ne se désintéresse pas complètement des relations spatio-temporelles des choses. Non seulement elle les envisage dans ses opérations, mais elle fait dépendre de leur détermination l'exactitude de ses conclusions. N'exige-t-elle pas formellement la présence des mêmes conditions initiales pour que certains phénomènes puissent se produire de nouveau ? Or, parmi ces conditions, les plus élémentaires, sinon les plus importantes, sont celles qui concernent l'espace et le temps.

Seulement, tout en tenant compte des déterminations

spatio-temporelles, l'induction est forcée de les simplifier. Elle doit les simplifier précisément pour les rendre conformes à son exigence formelle, à savoir la possibilité de reproduire les mêmes conditions initiales du phénomène. Pour se conformer à cette exigence, le temps et l'espace dont l'induction se sert doivent être dépourvus de toute influence diversifiante sur les choses : tout en servant de cadre aux relations des objets qu'ils contiennent, ils ne doivent en quoi que ce soit modifier ces relations. C'est dire, en d'autres termes, que l'induction postule, comme conditions indispensables pour déterminer les phénomènes, l'homogénéité de l'espace et du temps, et l'indépendance par rapport à l'un et à l'autre des relations qu'elle établit.

A ces conditions satisfont complètement : 1° le temps de la mécanique classique de Newton, c'est-à-dire le temps à écoulement uniforme, universellement le même et unique pour tous les êtres réels et possibles ; 2° l'espace uniforme, homogène, infini, vérifiant tous les postulats de la géométrie classique, bref l'espace possédant les propriétés essentielles du *continuum* d'Euclide. Telles sont les seules conceptions d'espace et de temps qui rendent possibles les opérations de l'induction et qui permettent d'appliquer aux phénomènes physiques le postulat de causalité, dont voici l'énoncé : lorsque les mêmes conditions sont réalisées à deux instants différents du temps, en deux lieux différents de l'espace, les mêmes phénomènes se reproduisent.

Eh bien, si nous nous en rapportons au témoignage des sciences expérimentales, nous verrons que celles-ci sont loin de se conformer, en ce qui concerne l'espace et le temps, aux exigences formelles de l'induction et du déterminisme. Nous verrons qu'en particulier la physique contemporaine, lorsqu'elle pousse plus à fond l'étude des phénomènes naturels, ne peut plus se servir des cadres spatio-temporels, tels que les lui prescrivent l'induction et le déterminisme, et se trouve alors obligée de recourir à d'autres conceptions aussi bien de l'étendue que de la durée.

Il en est ainsi, par exemple, de la théorie de la relativité, dont le succès et la renommée mondiale sont bien connus. En dépit des prescriptions formelles de l'induction, qui postule, pour support des phénomènes de la nature, l'espace infini et homogène qui nous est fourni par l'intuition sensible, la théorie de la relativité localise le monde dans un espace fini et hétérogène, diversifié dans toutes ses parties par la présence du champ de gravitation. Pourtant le système du monde que cette théorie présente, n'est pas une simple création de l'esprit : il se montre susceptible de vérification expérimentale. Ainsi il rend compte de faits inexpliqués jusqu'ici — tel le mouvement de périhélie de Mercure ; il conduit même à la découverte de nouveaux phénomènes observables, par exemple la déviation de la lumière au bord du soleil. Si l'on ajoute à ces faits l'éclatante confirmation de cette théorie par les expéditions de Sobral et de l'Ile du Prince, où les phénomènes prévus par Einstein furent constatés dans l'éclipse du 29 mai 1919, on voit clairement combien il est opportun pour la science de ne pas recourir à la conception de l'espace postulée par l'induction.

Il en est de même du postulat temporel de celle-ci. A l'encontre du principe d'un temps unique, à écoulement uniforme, universellement valable, la même théorie de la relativité soutient la possibilité de temps multiples, de simultanéités devenant des successions et *vice versa*, lorsqu'on passe d'un système de référence à un autre. Pourtant

le monde que conçoit cette théorie est parfaitement logique, cohérent en lui-même et, comme nous venons de le dire, susceptible de vérification expérimentale. L'univers est donc concevable sous d'autres formes spatio-temporelles que celles que l'induction postule et qui servent de cadres à la conception déterministe du monde.

Plus graves encore pour le sujet qui nous intéresse, parce que visant plus directement le fond même du déterminisme, sont les conclusions d'une autre théorie physique, celle que nous avons mentionnée au début de notre conférence — *la théorie des quanta*. Elle non plus ne peut se servir, pour son interprétation du monde, du cadre spatio-temporel utilisé dans la mécanique classique de Newton. La mécanique classique tout entière était basée sur le concept d'un déterminisme absolu. Elle admettait que la connaissance des conditions initiales d'un système et des lois physiques de son développement nous permettait de calculer avec précision la configuration ultérieure du système à n'importe quel moment. Ainsi la connaissance de la position et de la vitesse d'une particule matérielle à un instant t_0 dans un champ de force donné nous permettait de calculer avec exactitude la position et la vitesse de cette particule à un moment ultérieur t_1.

Or, dans la nouvelle mécanique on ne peut plus attribuer à une particule matérielle à la fois une position et une vitesse bien déterminées, ni lui assigner un mouvement régi par des lois strictes. Si, dans une certaine mesure, il est possible à l'observateur de préciser la position d'une particule en mouvement, il lui est impossible de déterminer en même temps sa vitesse. Pourquoi ? Parce que, comme l'a fait remarquer Heisenberg, pour déterminer les coordonnées et la quantité de mouvement d'une particule, il est nécessaire de prendre en considération une interaction entre cette particule et le monde extérieur, y compris l'observateur lui-même. Car toute observation trouble un peu ce que l'on observe, toute interaction produit nécessairement une perturbation. Supposons qu'il s'agisse de fixer la position d'un électron : on doit commencer par éclairer celui-ci, mais dès qu'un grain de lumière, ou comme on l'appelle, un photon, touche un électron, il le déplace brusquement et à la suite de cette collision, connue sous le nom d'effet Compton, il y a une variation discontinue de la quantité de mouvement de l'électron observé. Cette discontinuité est d'autant plus grande que la longueur d'onde de la radiation incidente est plus courte et que l'on obtient plus de précision dans la détermination de la position de l'électron.

On ne peut donc augmenter la précision avec laquelle on mesure l'instant du passage d'un corpuscule en un point de l'espace qu'au détriment de la précision du mouvement dont est animé ce corpuscule et *vice versa*. Cette limitation réciproque du degré de l'exactitude dans la détermination des positions et des vitesses corpusculaires se trouve définie mathématiquement dans les célèbres relations d'indétermination de Heisenberg (1).

Il y a donc une indétermination profonde dans les phénomènes intraatomiques. Contrairement à l'exigence du déterminisme, d'après laquelle l'intérieur de l'atome doit se comporter d'une manière unique et certaine, les relations de Heisenberg nous montrent qu'un tel comportement n'est que probable. Lorsqu'un corpuscule manifeste sa pré-

(1) *Zeitschrift für Physik*, t. XLIII, p. 172.

sence, il choisit entre plusieurs possibilités : il peut apparaître ici ou là. Mais chaque fois qu'il choisit une position, il épuise une de ses possibilités, dont le nombre alors se laisse déterminer.

C'est précisément pour représenter symboliquement l'ensemble des positions possibles et des états également possibles de mouvement d'un corpuscule, que l'on rattache à celui-ci la propagation d'une onde. L'idée d'un tel rattachement fut introduite par le célèbre physicien français contemporain, le prince Louis de Broglie. D'après lui, tout corpuscule doit être considéré comme accompagné d'une certaine onde et toute onde comme guidant le mouvement d'un ou de plusieurs corpuscules.

Quant à l'onde, dont certains veulent faire le support de la continuité, elle ne représente, selon son inventeur lui-même, rien de réel ; elle sert seulement à représenter globalement les positions possibles d'un élément matériel en mouvement (ou, plus exactement, les « probabilités de présence »), positions qui ne se laissent pas décrire dans le cadre de l'espace-temps habituel. Que l'onde ne serve qu'à suppléer à la déficience de nos notions habituelles d'espace et de temps, cela devient évident dans le cas où l'on a affaire à un ensemble de corpuscules en réaction les uns avec les autres, car on est obligé alors de considérer l'onde comme se propageant dans un « espace de configuration » (un espace à q coordonnées), dont le nombre de dimensions, égal au nombre des degrés de liberté du système, est plus grand que le nombre des dimensions de notre espace sensible.

La conclusion qui se dégage de toutes ces données de la microphysique actuelle, c'est que le réel, pris dans son fond matériel, échappe aux prises du déterminisme. Il

échappe à ses prises, parce qu'il ne se laisse pas loger dans le cadre homogène de l'espace-temps, ni interpréter à l'aide des notions d'unité et de continuité. Discontinu dans sa structure intime, discontinu aussi dans ses mouvements, l'être réel ne se laisse pas réduire à l'unité d'une substance, ni même à l'unité d'une loi. Aucune formule générale ne saurait l'englober ; il est trop riche et trop multiple dans ses éléments constitutifs, pour que les procédés de l'induction et du déterminisme puissent l'atteindre : il échappe à toutes les tentatives d'unification, parce qu'il est essentiellement *individuel.*

***

Mais si un grain de matière ne se laisse pas déterminer, si la science, pour être exacte, doit prendre en considération les individualités atomiques ou électroniques, que penser des théories biologiques qui prétendent expliquer les êtres vivants sans tenir compte de la vie elle-même ? Que dire surtout de la doctrine qui a pour objet l'étude de l'homme et qui est basée sur le postulat du déterminisme des actions humaines ?

Il existe pourtant des théories biologiques qui expliquent la formation des êtres vivants par la seule activité des causes naturelles, telles que l'action du milieu physique ou la sélection naturelle, sans tenir aucun compte non seulement des propensions individuelles des êtres vivants, mais de la spécificité de l'élément vital lui-même ? L'évolutionnisme transformiste, aussi bien dans sa forme lamarckienne que darwinienne, ne considère-t-il pas, en effet, la diversité constatée aujourd'hui entre les formes multiples du règne végétal et animal comme l'épanouissement d'une

seule forme primordiale ? N'explique-t-il pas tout dans la structure et dans le mouvement des êtres vivants par le déterminisme des forces naturelles agissant du dehors et du dedans sur les organismes ?

Mais ce n'est pas tout : il existe aujourd'hui une doctrine qui applique les principes de l'évolutionnisme transformiste à l'*espèce humaine* et qui veut expliquer le tout de l'homme par le déterminisme des forces naturelles, en niant ou en réduisant au minimum l'influence des facteurs individuels. Tout le monde connaît aujourd'hui cette doctrine. C'est la sociologie, qui soutient que l'état actuel de l'homme social est le résultat d'un long développement qui aurait perfectionné l'être humain, le faisant passer graduellement de l'animalité à l'humanité, de l'instinct à la raison, de l'isolement au groupement, de la sauvagerie à la civilisation. Peu importe que les causes de ce développement soient considérées comme agissant du dehors ou du dedans sur l'homme : quel que soit leur mode d'action, elles excluent l'initiative libre de l'individu. Le milieu matériel, c'est-à-dire le climat et la position géographique en rapport avec certains caractères anthropologiques d'un groupe donné produisent à la longue telles conditions économiques, lesquelles constituent une base nécessaire au progrès humain. Le progrès lui-même résulte de l'activité de l'homme collectif ou de la société. Tout ce qui entre dans le vaste contenu du terme civilisation, à savoir industrie, institutions sociales, art, science, philosophie, religion, bien plus, tout ce qui caractérise un individu humain, ses pensées, ses jugements, ses sentiments, sa manière d'agir — tout cela, au dire des sociologues, n'est autre chose que le produit de la volonté collective, mettant à son service les facteurs communs de l'évolution.

Il est vrai que l'évolutionnisme lui-même passe actuellement par une crise grave. C'est qu'aucune des grandes solutions qu'on a proposées pour expliquer l'évolution ne se trouve confirmée, après plus d'un demi-siècle de recherches. Bien plus, non seulement les explications de Lamarck et de Darwin n'ont pas été ratifiées par l'expérience, mais elles semblent être plutôt infirmées par elle. Il suffit de rappeler la théorie de préadaptation de L. Cuénot, la théorie des mutations de H. de Vries, laquelle établit une véritable discontinuité dans la succession des espèces vivantes, et le groupe des faits connus sous le nom de mendélisme, pour se rendre compte combien devient précaire la situation de l'évolutionnisme transformiste en face des données et des tendances de la biologie contemporaine.

Mais tous ces faits n'embarrassent nullement les sociologues. Ils continuent à invoquer, lorsqu'il s'agit d'expliquer les fondements de leur conception du monde, l'action du milieu, la lutte pour la vie et la réalité d'un processus évolutif universel, auquel nous devrions tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes. Et ce qui est plus grave encore, c'est que ce processus d'évolution universelle, que les sociologues invoquent comme un fait indéniable, est inconscient et impersonnel, indépendant de la volonté individuelle, mais, par contre, rend possibles toutes ses manifestations. Un déterminisme rigoureux est impliqué dans ces principes et dans tous les autres qui sont à la base de la sociologie. Celle-ci vit donc des déchets de la science, sans pour autant cesser d'affirmer hautement son caractère nettement scientifique.

Se conforme-t-elle du moins aux exigences de la pensée pure, en réduisant la multiplicité et la diversité des phénomènes individuels à l'unité des lois, des principes et

des causes ? Nullement. A preuve la crise actuelle que traverse une telle philosophie. Elle prétendait que notre intelligence ne peut comprendre qu'en fonction de l'un et de l'identique, et elle n'est pas seulement capable d'interpréter les données de l'expérience ; elle ne peut même pas accorder entre eux les principes premiers de la pensée pure. C'est précisément ce désaccord profond de l'intellectualisme unitaire avec la logique et les données de la science que nous avons exposé dans notre livre sur les limites de l'espace et du temps (1). Nous y avons montré que le rôle de notre intelligence ne se borne pas à lier les phénomènes, à les enchaîner les uns aux autres par la subordination du particulier au général : à côté des fonctions unificatrices, notre esprit en exerce d'autres, celles de qualifier, de préciser, de s'appliquer aux différences, de discerner. Et nous pensons que ce sont précisément les fonctions *discriminatrices* de notre intelligence qui nous permettent de saisir l'aspect réel des choses, — notamment leur diversité, leur multiplicité et leur discontinuité foncières.

Cependant, si le déterminisme de la sociologie ne s'accorde ni avec les exigences de la pensée pure, ni avec les données de la science expérimentale, il se conforme parfaitement aux besoins d'une certaine doctrine qui se donne souvent des apparences scientifiques, mais qui n'est au fond qu'une philosophie. Obsédée par son souci d'unité et par le besoin de je ne sais quelle économie intellectuelle, cette philosophie s'épuise en de stériles efforts pour enfermer le réel dans des formules abstraites. Elle aura beau cependant opérer ses vagues synthèses, elle ne rendra pas identique ce qui ne présente que des analogies. De même, elle aura

(1) *Essai sur les limites de l'Espace et du Temps*, Paris, Alcan, 1927.

beau combiner les éléments réels, en éliminer les différences, en resserrer l'union : ils ne formeront jamais une seule et même chose qu'aux yeux de l'imagination qui confond tout : la raison y verra toujours des êtres distincts.

A moins que, renonçant à la poursuite directe du réel, cette philosophie ne tente cette singulière entreprise de renverser la valeur des choses : hypostasier les abstractions en les tenant pour de vraies réalités et, ce qui est le comble de l'illogisme, considérer les êtres concrets comme de pures abstractions.

Pour étrange qu'elle soit, cette entreprise ne constitue nullement un cas isolé en philosophie. Elle s'identifie, en effet, avec le courant unitaire qui traverse toute l'histoire de la philosophie. Elle peut se réclamer de l'autorité du vieux Parménide, de celle de Spinoza et même d'Auguste Comte. De nos temps, elle prend plutôt l'aspect de la Science, de la science par un grand S, qui veut regrouper les éléments du monde, afin de les réduire à l'unité parfaite. C'est bien cette science qu'un de ses propagateurs zélés, Alfred Loisy, appelle du nom, combien juste et caractéristique dans sa bouche, de tour de Babel, c'est cette science qui se donne pour tâche de réduire la confusion des langues, d'organiser les convergences, de faire disparaître les dissimilitudes profondes qui différencient les hommes, afin que ceux-ci deviennent uniformes comme des briques pour la grande construction de l'avenir.

Toutefois, de l'avis de cet auteur même, cette construction ne sera jamais achevée. Pourquoi donc ? Parce qu'au lieu de briques, elle trouvera toujours des pierres vivantes qui ne conviendront pas à son plan ; elle rencontrera toujours parmi ses matériaux un élément inutilisable pour elle, qu'elle sera obligée de rejeter. Cet élément irréductible qui

échappera à toutes les méthodes d'unification, cet élément qui résistera à tout essai de détermination et de synthèse, cet élément original qui protestera toujours de son origine surnaturelle et qui ne cessera d'être la pierre d'achoppement du déterminisme — c'est la conscience individuelle.

LES DIFFICULTÉS DE L'INDÉTERMINISME (1)

Dans un entretien précédent (2) nous avons vu que l'idée de causalité individuelle a contre elle le déterminisme, lequel la rejette au nom de l'intellectualisme unitaire. Si, en effet, notre raison ne vise que la synthèse de ses données, si déterminer un objet c'est le rattacher à tous les autres, l'idée de causalité individuelle et le libre arbitre qui l'incarne doivent être rejetés comme des contresens avérés.

Or, les mêmes difficultés d'ordre intellectuel seront objectées à l'idée de la causalité individuelle par les partisans de l'indéterminisme. Comme les déterministes, ils estiment que les exigences de la pensée, exprimées par les principes de raison suffisante, de contradiction et d'identité, sont incompatibles avec la causalité d'un centre individuel, comme l'est par définition le libre arbitre humain. Pour sauvegarder celui-ci, les indéterministes réclament pour lui un régime d'exception à l'égard des règles de la logique. D'après cette interprétation, le libre arbitre existe et agit dans le monde, mais aussi bien son existence que son fonctionnement ne sauraient être justifiés devant la raison. Celle-ci les admet en tant que faits d'expérience ; mais

(1) Conférence faite à la Sorbonne, le 5 avril 1937.

(2) *Les conséquences philosophiques de la crise du déterminisme,* Sorbonne, 19 mars 1937.

augustyn-jakubisiak.pl

puisque ce sont des faits irréductibles à ses lois, elle les considère comme irrationnels.

Un court examen des principales théories indéterministes va nous montrer qu'elles ne sauvegardent le libre arbitre qu'en contredisant aux règles de la logique. Loin d'aplanir le conflit entre la pensée et le libre arbitre, elles maintiennent leur opposition et cherchent seulement à délimiter leurs domaines respectifs. Nous verrons que, si les indéterministes tiennent le libre arbitre pour irrationnel, c'est parce qu'ils interprètent de la même manière que leurs adversaires, les déterministes, les exigences de la raison, et que, d'après eux, tout est uni à tout, selon le postulat fondamental de l'intellectualisme unitaire.

Dans notre examen des théories indéterministes nous commencerons par celle qui est la mieux élaborée, la plus achevée, et qui eut, sans conteste, le plus d'influence, mais en laquelle aussi les défauts apparaissent mieux qu'en toute autre. C'est la théorie aristotélicienne du libre arbitre.

***

Aristote croit fermement à l'existence du libre arbitre, lequel consiste dans le choix individuel précédé de la délibération. Pour être libre, le choix ne doit pas se porter sur les choses existantes, comme le monde et les êtres qu'il renferme, ni sur les vérités de la raison, comme les principes de la logique ou les axiomes de la géométrie. Enfin, selon Aristote, le choix libre ne doit pas avoir pour objet les choses impossibles en soi ou inaccessibles au pouvoir limité de l'homme. A cette dernière catégorie appartiennent les phénomènes dépendant du pur hasard et les actions des

autres hommes. En définitive, pour être libre, le choix ne doit pas porter sur *ce qui est déjà* mais sur *ce qui n'est pas encore*, ce qui est possible, en un mot sur le contingent.

Le contingent est ce qui n'est pas nécessaire. Et comme, pour Aristote, la nécessité se manifeste sous deux aspects, il existe aussi deux sortes de contingence. Contingence extérieure, concernant l'objet, lequel ne peut pas être choisi librement, s'il est seul à nous solliciter : notre choix n'est libre qu'en présence de deux contraires qui nous attirent. Contingence intérieure, concernant les dispositions internes du sujet : celui-ci ne doit pas être forcé du dedans à choisir tel acte plutôt que tel autre.

Il faut en outre qu'il y ait dans le monde, à côté de l'être pleinement actualisé et déterminé en soi, l'être indéterminé, c'est-à-dire l'être en puissance — le devenir. C'est le devenir qui rend possible la double contingence indispensable à la liberté, car ce qui n'existe pas encore ne peut s'imposer nécessairement à notre intelligence, ni à notre volonté.

Le principe de contradiction, qui est le fondement de la logique et de l'ontologie d'Aristote en ce qui concerne le passé et le présent, ne s'applique point au futur, c'est-à-dire à l'indéterminé, au contingent : les règles de la logique sont suspendues en faveur du libre arbitre. « S'il est nécessaire, dit le Stagirite, que de toute affirmation et de toute négation... l'une soit vraie et l'autre fausse, il n'y a plus d'indétermination dans les choses, mais tout arrive nécessairement. Il ne faut donc plus délibérer, ni agir. C'est évidemment une conséquence absurde » (1). Mais les actions futures ne sont pas soumises à la nécessité d'un syllogisme catégorique : comme la mineure est contingente, la conclu-

(1) Aristote, *De Interpretatione*, IX.

sion, ayant trait au futur, est indéterminée et, par conséquent, libre (1).

L'indéterminé en soi, l'être en puissance, le devenir, qui n'est autre chose que le non-être relatif de Platon, et qui, chez Aristote, devient le principe d'explication de la matière et le fondement du libre arbitre, est précisément le point le plus faible de cette théorie. L'homme est libre parce qu'il est individu, engendré par la matière première, pure puissance indéterminée, et que, considéré dans son fond, et malgré son union à la forme déterminatrice, il reste tributaire de cette indétermination. Bien que l'empreinte de la forme le porte à se soumettre au déterminisme de l'intelligence, son fond d'individualité et, par cela même, de matérialité, l'incline à vouloir le contingent, l'inexistant, le pur possible.

Cette théorie s'accorde parfaitement avec l'ensemble d'un système ou l'Intelligence Suprême, absorbée par la contemplation d'elle-même, se désintéresse des individus qu'elle ignore et de leurs actions irrationnelles. Mais à l'avènement du christianisme, les difficultés ne devaient pas tarder d'apparaître. Les successeurs d'Aristote s'efforcèrent et s'efforcent encore d'accorder sa théorie avec la notion chrétienne du Dieu révélé, Dieu Omniscience et Providence, intéressé au moindre détail de son œuvre. Leur tentative était, d'avance, vouée à l'échec (2).

Je passe maintenant à une autre théorie indéterministe qui, n'étant pas inspirée par le système d'Aristote, s'en rapproche cependant par certains points. Cette théorie est

(1) Cf. Aristote, *Anal. prior.* I, 15.

(2) Cf. Augustin Jakubisiak, *La Pensée et le Libre Arbitre*, chap. X, XI, XII, pp. 159-202.

celle d'Épicure. Ses antécédents se trouvent dans le système de Démocrite. On sait que Démocrite conçoit le monde comme rigoureusement déterminé par la causalité mécanique. Tout y est lié, enchaîné et soumis à la nécessité inexorable. C'est la nécessité qui donne l'impulsion première aux atomes, c'est elle aussi qui détermine leur premier choc, dont tous les faits du monde ne sont que la conséquence.

Épicure s'insurge contre l'idée d'une telle nécessité. Pour la supprimer, il imagine le fameux *clinamen* des atomes. Par le *clinamen* il faut entendre le pouvoir inhérent aux atomes de dévier de la ligne droite qui leur est indiquée par la nécessité universelle. En vertu de ce pouvoir, chaque atome s'écarte insensiblement de la parallèle, s'approche des atomes voisins, les choque, rebondit, pour rencontrer d'autres atomes, les choquer et, à son tour, être choqué par eux, rebondir à nouveau et ainsi de suite. Tous ces mouvements des atomes se choquant et s'entrechoquant se font d'une manière incohérente, absolument indéterminée (1).

De ce *clinamen* sans cause Épicure déduit sa notion de liberté. Comme tous les atomes sont doués de pouvoir de décliner et comme, d'autre part, l'âme est composée d'atomes, elle échappe avec ceux-ci à la nécessité et, comme eux aussi, reste indéterminée. Sa liberté consiste donc essentiellement dans l'indétermination résultant du pouvoir inhérent à chaque atome de dévier de sa direction.

De même qu'Aristote, Épicure réclame pour la liberté un régime d'exception à l'égard des règles de la logique. Seulement il va plus loin dans cette voie que le Stagirite.

(1) Cf. Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, X, 134.

Selon lui, en effet, notre volonté peut changer d'instant en instant, sans suite, sans raison, n'obéissant qu'à ses caprices. Attribuant ainsi à nos actes volontaires une indétermination complète, aussi bien par rapport à leur passé qu'à leur avenir, Épicure réclame pour ces actes une exemption totale à l'égard des règles de la contradiction. Et s'ils échappent aux règles de la contradiction logique, c'est parce qu'ils incarnent la contradiction même, se produisant sans raison, sans motif, étant indéterminés par rapport au passé et à l'avenir.

De cette théorie qui présente le type achevé de l'indéterminisme, passons maintenant à l'examen d'une autre théorie de la liberté, fort différente et beaucoup plus riche, mais réclamant aussi un régime de contradiction pour l'exercice du libre arbitre. Cette théorie, qui fut formulée de nos temps, est celle de Bergson. Pour l'auteur de l'*Évolution Créatrice* la liberté individuelle constitue un fait indéniable, on pourrait dire un fait central dans le monde, si dans le monde essentiellement continu et soumis au devenir incessant, comme l'entend Bergson, il pouvait y avoir quelque chose de central, s'opposant nettement au reste. Mais, si l'on envisage les choses relativement à la durée d'un moi, d'une conscience, il faut alors reconnaître que, dans le système bergsonien, le libre arbitre occupe une place fort importante, et ne se confond point avec les autres phénomènes du monde. Dans celui-ci, Bergson voit deux régions, deux sphères distinctes : l'une constituée par la matière inerte et où règne le déterminisme, et l'autre, celle de la conscience, où dominent la spontanéité et la liberté. Si la volonté humaine échappe au déterminisme, c'est parce que sa place n'est pas dans le réseau des mécanismes du monde

matériel, mais dans la conscience. C'est dans son for intérieur que l'être humain et, d'une manière générale, tout être ayant une conscience, se sent libre, c'est-à-dire doué du pouvoir de produire des actes nouveaux qui constituent un véritable accroissement de l'être.

Quel est le pouvoir de notre raison vis-à-vis de tels actes? Vérifient-ils ses lois fondamentales qu'expriment les principes de contradiction, d'identité et de causalité ? Il semble d'abord qu'en ce qui concerne le dernier de ces principes, la réponse puisse être affirmative. En effet, Bergson est loin d'attribuer nos actes libres au caprice ou au pur hasard : ces actes ne sont libres que parce qu'ils sont produits par un moi, lequel est leur cause, comme l'artiste est la cause de ses œuvres : « Nous sommes libres, écrit Bergson, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (1). N'est-ce pas assez clairement affirmer la causalité de nos actes libres ? Loin de dériver d'un je ne sais quel *deus ex machina*, ils ont, selon Bergson, une cause authentique, puisqu'ils émanent de notre personnalité. Ils ont même une cause individuelle, Bergson nous en assure dans sa définition de la liberté : « On appelle liberté, dit-il, le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit » (2). Pourtant, à voir la chose de près, on se rend compte que la causalité de nos actes libres, comme l'entend Bergson, est un rapport *sui generis* qui ne vérifie aucune des conditions exigées par le principe de causalité. Ces

(1) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 25e éd., Paris, 1928, p. 132.
(2) *Ibidem*, p. 167.

conditions, on peut les réduire à deux essentielles, intimement liées l'une à l'autre : l'une concerne la nature du rapport causal — l'autre la nature des termes qu'il relie.

Pour ce qui concerne le rapport lui-même, il doit être défini comme nécessaire. Comme l'a bien remarqué Malebranche, c'est la nécessité qui caractérise le vrai lien causal. C'est elle aussi qui rend possible la prévision d'un effet futur : celui-ci ne peut être vu d'avance s'il n'est pas contenu dans sa cause, s'il n'y est préformé en quelque sorte, impliquant tous les éléments de son évolution ultérieure. Le mot « évolution » est pris ici dans son sens primitif, comme l'employaient Leibniz et Malpighi, c'est-à-dire dans le sens du développement ou plutôt de la manifestation au dehors des éléments constitutifs d'un être, contenus dans son germe.

Voilà pourquoi la seconde condition du principe de causalité exige que ce principe soit réductible à celui d'identité, c'est-à-dire que les termes qu'il relie s'unissent si intimement et s'appartiennent si exclusivement que l'analyse de l'un d'entre eux permette d'y découvrir l'autre. Or, on ne trouve dans la nature d'exemple d'une telle identité que dans le rapport des attributs et des actions à leurs sujets. Il en résulte que le principe de causalité, comme celui d'identité, doit être interprété dans le sens individualiste : au lieu de rattacher les effets à des causes communes, on doit les relier, au contraire, à leurs causes individuelles, comme aux vraies sources de leur être et de leur explication. Parmi tous les philosophes, c'est Leibniz seul qui a bien vu le fond de ce problème, lorsqu'il rattacha sa théorie de l'immanence du prédicat au sujet à sa conception de la substance individuelle : « La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet, affirme-t-il, est d'avoir

une notion si complète, qu'elle suffise à comprendre et qu'elle permette de déduire tous les prédicats du sujet de la notion » (1).

Eh bien, la notion de causalité volontaire, comme l'entend Bergson, ne réalise aucune de ces conditions. Certes, il les reconnaît toutes en des termes qui ne laissent aucun doute : « L'on se représentera la relation causale, écrit-il, comme une espèce de préformation du phénomène à venir dans ses conditions présentes » (2). « Plus l'effet paraît nécessairement lié à la cause, plus on tend à le mettre dans la cause même, comme la conséquence mathématique dans le principe, et à supprimer ainsi l'action de la durée » (3). « La même préoccupation, écrit-il plus loin, d'établir un rapport de nécessité logique entre la cause et l'effet... se traduit par une tendance à transformer en rapports d'inhérence les rapports de succession, à annuler l'action de la durée, et à remplacer la causalité apparente par une identité fondamentale... » (4).

Mais tout cela ne concerne que la causalité des phénomènes physiques qu'il appelle extérieure et qu'il distingue soigneusement de la causalité interne des faits psychiques. « Le principe de causalité, dit-il, renferme deux conceptions contradictoires de la durée, deux images non moins incompatibles de la préformation de l'avenir au sein du présent. Tantôt on se représente tous les phénomènes... comme durant de la même manière, comme durant à notre manière par conséquent ; l'avenir n'existera alors dans le présent que sous forme d'idée, et le passage du présent à l'avenir

(1) Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, IV, p. 433.
(2) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 156.
(3) *Ibidem*, p. 160.
(4) *Ibidem*, p. 159.

prendra l'aspect d'un effort qui n'aboutit pas toujours à la réalisation de l'idée conçue. Tantôt au contraire on fait de la durée la forme propre des états de conscience ; les choses ne durent plus alors comme nous, et l'on admet pour les choses une préexistence mathématique de l'avenir dans le présent » (1).

Ce qui distingue donc ces deux notions de causalité, c'est l'idée de préformation qu'elles impliquent, mais qui dans chacune d'elles a un sens différent : elle équivaut à la préexistence dans le cas de causalité physique, tandis que dans la causalité psychique elle s'identifie avec un véritable progrès dynamique, impliquant une transformation complète et un réel accroissement de l'être. Voici en quels termes l'auteur de l'*Évolution Créatrice* nous décrit cette seconde espèce de préformation : « Il y a une préformation d'un autre genre, plus familière encore à notre esprit, parce que la conscience immédiate nous en fournit l'image. Nous passons, en effet, par des états de conscience successifs, et, bien que le suivant n'ait point été contenu dans le précédent, nous nous en représentions alors plus ou moins confusément l'idée... De l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence. On conçoit donc qu'en un certain sens on puisse encore dire ici, que l'avenir était préformé dans le présent ; mais il faudra ajouter que cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action future dont on a l'idée présente est conçue comme réalisable, mais non pas comme réalisée, et que, même lorsqu'on esquisse l'effort nécessaire pour l'accomplir, on sent bien qu'il est temps encore de s'arrêter.

(1) *Ibidem*, p. 164.

Si donc on se décide à concevoir sous cette seconde forme la relation causale, on peut affirmer *a priori* qu'il n'y aura plus entre la cause et l'effet un rapport de détermination nécessaire, car l'effet ne sera plus donné dans la cause » (1).

Cependant, si l'effet futur ne préexiste pas dans sa cause, d'où vient-il ? Des circonstances extérieures, et, en particulier, de l'action du milieu, comme le supposent les lamarckiens, lorsqu'ils veulent expliquer le point le plus obscur de l'évolution, à savoir l'épigénèse ? De la sélection naturelle, déterminée par la concurrence vitale, comme le soutiennent les darwinistes, cherchant à expliquer le même phénomène ? Aucune de ces deux réponses ne satisfait notre philosophe. Selon lui, l'épigénèse et l'évolution en général s'expliquent par l'action du temps. Il est bien entendu que le temps dont il s'agit ici n'est pas celui de la science, c'est-à-dire le temps parfaitement homogène, se laissant partager en unités égales de mesure et condenser pour les commodités de la prévision. Le temps que Bergson postule pour l'activité libre, c'est cette durée profondément hétérogène dont il fait le fond de son système et où chaque moment est marqué par une création nouvelle. « Lors donc qu'on se demande, écrit-il, si une action future pourrait être prévue, on identifie... le temps dont il est question dans les sciences exactes, et qui se réduit à un nombre, avec la durée réelle, dont l'apparente quantité est véritablement une qualité et qu'on ne saurait raccourcir d'un instant sans modifier la nature des faits qui la remplissent » (2). Et un peu plus loin il ajoute : « lorsqu'il s'agit de déter-

(1) *Ibidem*, p. 161.
(2) *Ibidem*, p. 151.

miner un fait de conscience à venir... on doit envisager les antécédents non plus à l'état statique... mais à l'état dynamique et comme des progrès, puisque *leur influence seule est en cause : or leur durée est celle influence même*. C'est pourquoi il ne saurait être question d'abréger la durée à venir pour s'en représenter à l'avance les fragments ; on ne peut que vivre cette durée, au fur et à mesure qu'elle se déroule » (1).

Pour claires que soient ces affirmations, elles laissent un point obscur. En effet, si dans la production des faits profonds de la conscience, l'action du temps est seule efficace, à quoi se réduit alors le rôle du sujet, c'est-à-dire de ce moi fondamental que Bergson semble désigner comme source de l'acte libre? « C'est de l'âme entière, dit-il, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental » (2).

De pareilles déclarations, si nombreuses dans les écrits de Bergson, semblent indiquer que son système est imprégné de ce personnalisme, où l'individu, le moi, a un rôle éminemment actif, méritant qu'on le considère comme une véritable cause.

Pourtant, quand on se rapporte à l'ensemble du système, on doit reconnaître qu'il n'y a pas de place pour la causalité individuelle : elle est exclue de ce système par la logique même de ses principes fondamentaux et en particulier par son dynamisme radical où rien ne persiste, rien ne subsiste, et où tout change en fonction du temps.

Comme toute chose, et l'on peut dire plus que tout

(1) *Ibidem*, pp. 151-152. C'est nous qui soulignons.
(2) *Ibidem*, p. 128.

autre chose, le moi, selon Bergson, est voué au devenir : il ne cesse pas de changer dans son fond. Certes, il ne perd pas, en changeant, son existence, il se transforme d'une manière continue, par un processus ininterrompu de développement. Et ce développement se fait par une sorte de génération spontanée : chaque moment enrichit le moi d'une nouvelle acquisition, chaque instant lui donne ce qu'il n'avait pas avant. Et de même qu'il s'enrichit continuellement, de même il s'appauvrit insensiblement, il perd à chaque instant quelque chose de lui-même : il se défait et se refait sans cesse.

Comment, dans un tel flux, le moi pourrait-il conserver son identité foncière ? Il semble que Bergson ne lui refuse pas celle-ci. Il écrit, en effet, à ce propos : « Le principe d'identité est la loi absolue de notre conscience, il affirme que ce qui est pensé est pensé au moment où on le pense ». Toutefois il ajoute aussitôt : « ce qui fait l'absolue nécessité de ce principe, c'est qu'il ne lie pas l'avenir au présent... car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être » (1).

Cette explication qui n'accorde au moi qu'une identité momentanée, rappelle celle que Platon attribuait aux êtres qui changent. On sait, en effet, que voulant, à l'encontre des arguments des Éléates, établir la demi-rationalité du devenir, Platon soutient que si un être ne peut pas avoir en même temps des attributs contradictoires, il peut les avoir successivement. Si, par exemple, il ne peut pas être à la fois en mouvement et en repos, il peut se trouver dans ces états à des moments différents, en passant par le chan-

(1) *Ibidem*, pp. 158-159.

gement de l'un à l'autre. Tant que durent le repos ou le mouvement, il n'y a pas de changement : celui-ci n'a lieu qu'entre ces états opposés, dans un point-instant qui n'appartient pas à la durée. C'est donc ce mystérieux instant atemporel ou extratemporel qui rend l'être capable de revêtir successivement des attributs contradictoires sans être jamais privé de son identité.

Pourtant cette explication ne convient pas au devenir tel que l'entend Bergson. Dans celui-ci, en effet, il n'y a pas d'instants extratemporels, où l'être effectuerait son passage d'un état contradictoire à un autre, il n'y a pas même d'états ou d'instants, mais il y a processus ininterrompu d'un changement dont les détails empiètent les uns sur les autres. « La vérité est, dit Bergson, qu'on change sans cesse et que l'état lui-même est déjà du changement » (1). « Notre durée, écrit-il plus loin, n'est pas un instant qui remplace un instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant » (2).

De ces textes et de beaucoup d'autres, il résulte que les individus, dans le système de Bergson, ne possèdent même pas cette identité momentanée que leur accordait l'explication platonicienne du changement. Ce n'est pas, en effet, à certains moments, mais c'est constamment qu'ils sont en train de perdre leur identité. A chaque instant, ils se transforment, perdant quelque chose de leur substance, pour

(1) *L'Évolution Créatrice*, 7e édition, 1911, p. 2.
(2) *Ibidem*, pp. 4-5.

acquérir quelque chose d'absolument nouveau. Aussi jamais ne sont-ils franchement eux-mêmes, mais toujours réalisent-ils l'état de contradiction intrinsèque, étant à la fois eux-mêmes et autres qu'eux-mêmes.

C'en est fait ainsi de la causalité du moi : par le fait que le moi n'a en lui rien de substantiellement fixe, mais qu'il incarne le changement et que « le temps en est l'étoffe même » (1), il ne peut pas être considéré comme cause de ses actions. C'est à la durée seule, éminemment, que convient le nom de cause dans ce système. Ou, si l'on ne s'accommode pas d'un sujet aussi général d'actions et de transformations, il faut alors nommer *l'élan vital* qui, selon l'auteur de *L'Évolution Créatrice*, est « la cause profonde des variations... qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles » (2). Inutile d'ajouter que cet élan général n'a rien de commun avec la causalité libre du moi. Cette causalité reste donc absolument inexpliquée dans le système de Bergson, elle défie toutes les lois de la raison, violant non seulement le principe de causalité, mais aussi les principes de contradiction et d'identité. Du reste l'irrationalité profonde de la causalité libre ne constitue nullement un défaut aux yeux du philosophe qui relégua l'intelligence dans le domaine de la matière et qui réclama l'indétermination comme essence de l'acte libre. Après avoir défini la liberté comme rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit, il s'empresse d'ajouter que « ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres » (3).

(1) *Ibidem*, p. 4.
(2) *Ibidem*, p. 95.
(3) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 167.

* * *

Il nous reste à examiner encore la forme la plus récente de l'indéterminisme, celle qui se dégage de l'analyse des faits quantiques. Il est vrai que ces faits se prêtent à des interprétations fort différentes, à en juger par celles qu'on a fournies jusqu'ici. Mais en dehors même de ces interprétations diverses, la seule considération des postulats fondamentaux des quanta suffit pour définir, dans ses grandes lignes, l'indéterminisme qu'ils comportent.

La formule générale du déterminisme, en usage constant dans la physique classique, se réduit, comme nous le savons déjà, au postulat suivant : si l'on connaît l'état initial d'un système physique quelconque, l'état futur dudit système peut être déterminé avec exactitude par les lois de la mécanique et de la physique.

Eh bien, ce postulat qui est parfaitement vérifiable dans l'étude des phénomènes macrophysiques ne s'applique plus aux phénomènes microphysiques qu'étudient les nouvelles mécaniques. Il ne s'y applique pas pour plusieurs raisons, dont la première est l'impossibilité de « déterminer » au sens classique du mot l'état initial du système en question. Cela ne veut pas dire que cet état soit fictif : il est bien réel, seulement il ne peut pas être localisé dans notre espace ordinaire, ni même dans l'espace-temps de la théorie de relativité.

L'impossibilité de localiser un état quantique dans l'espace résulte encore de ce qu'on appelle dans la nouvelle mécanique le principe de superposition. Nous savons que pour une seule particule il existe déjà, en mécanique quantique, des régions étendues de localisation possible. Or,

dans le cas où nous avons affaire à plusieurs particules, ces régions de présence possible se superposent, empiètent les unes sur les autres, de sorte qu'il devient impossible de suivre avec certitude chaque particule individuellement.

L'impossibilité d'appliquer le postulat déterministe à la nouvelle mécanique résulte encore du fait que souvent dans celle-ci les grandeurs observables ou mesurables (comme par exemple les coordonnées cartésiennes, les quantités de mouvement ou l'énergie), ne peuvent pas avoir toutes les valeurs numériques exprimées par l'ensemble continu des nombres réels ; mais elles s'expriment toujours par une des valeurs appartenant à une série discontinue de nombres, par exemple à la série des nombres entiers. Cela veut dire, en d'autres termes, que la mécanique nouvelle renonce à la représentation des faits physiques par des équations continues utilisées dans les théories classiques. Elle exprime les grandeurs observables par des opérateurs linéaires opérant sur des fonctions d'état. Et comme à des opérateurs on peut toujours rattacher des matrices, c'est par des matrices que la mécanique quantique représente les grandeurs mesurables. Voilà pourquoi celles-ci figurent dans les équations de la physique.

A ces trois raisons qui contribuent à l'indéterminisme de la nouvelle mécanique, il faut en ajouter une quatrième, la plus décisive, à savoir la notion même de particule matérielle. L'existence de telles particules n'est pas contestée, surtout en ce qui concerne les électrons négatifs, les protons, les neutrons et les positons qui sont les constituants essentiels de l'atome chimique et, par conséquent, de tous les corps de la nature. D'autre part, nous avons vu qu'on a dû abandonner une hypothèse chère aux conti-

nuistes : l'identification des particules matérielles avec des groupes d'ondes. Loin donc d'être pris pour des abstractions ou des symboles, les corpuscules sont considérés dans la mécanique quantique comme des centres d'action, concentrés dans des volumes extrêmement petits.

Pourtant le principe d'indétermination de Heisenberg nous interdit de nous représenter les particules matérielles comme des petits corps rigides, ayant une forme, une position, une vitesse et une énergie déterminées à chaque moment. Ce qui fait que pour représenter l'état d'une particule matérielle libre en mouvement, on est obligé de l'exprimer par une fonction d'onde ψ.

Toutefois, de ce que nous ne pouvons pas nous représenter la manière dont une particule matérielle libre est localisée dans l'espace, il ne s'ensuit point que cette particule n'existe pas comme telle, c'est-à-dire qu'elle soit privée de son individualité. Mais il n'en est plus de même dans les phénomènes d'interaction entre matière et rayonnement, c'est-à-dire dans les phénomènes d'émission, d'absorption, de diffusion, où la particule semble disparaître en tant qu'entité distincte. Cette disparition semble même être complète dans le cas des photons absorbés par la matière : ils se perdent dans la totalité des atomes absorbants, provoquant dans ceux-ci un changement d'état.

Pour qu'elles puissent récupérer leur individualité, les particules matérielles — électrons ou photons par exemple — doivent être émis de nouveau par la matière qui les a absorbés. En admettant donc que l'anéantissement des particules incorporées dans les atomes soit complet, on doit considérer l'acte d'émission comme créateur de leur liberté et de leur individualité.

Voilà ce qui est absolument décevant pour la raison. Celle-ci ne comprendra jamais ces disparitions complètes et ces apparitions nouvelles des particules absorbées ou émises par la matière : elle y verra la violation de ses lois constitutives, c'est-à-dire des principes de causalité, de raison suffisante, de contradiction et d'identité. Oui, la discontinuité introduite par les quanta au sein de l'énergie rayonnante, c'est-à-dire dans l'écoulement même du temps, constitue un véritable défi à la raison. Celle-ci se refusera à admettre une existence individuelle, dépourvue de substrat immuable et de lien d'unité intrinsèque !... Une telle existence ne présenterait qu'une suite de coupures tout à fait incompréhensibles. On ne saurait jamais, à moins de recourir à l'hypothèse cartésienne de la création continue, expliquer le pourquoi et le comment de ces apparitions et de ces disparitions de l'être. De plus, dans une pareille existence hachée, brisée par le changement brusque et total, ce ne serait pas le même individu qui persisterait dans son unité, numériquement identique : il y aurait là toute une suite d'existences individuelles, dépourvues de tout lien intrinsèque.

Certes, de pareilles idées ont été soutenues en philosophie. Il suffit de rappeler l'ancienne théorie de la périodicité de l'univers, reprise récemment par Nietzsche sous le nom du *principe du perpétuel retour*. A une conclusion analogue aboutit aussi la fameuse *théorie de la réincarnation*, empruntée à la philosophie hindoue et propagée par les théosophes. De même, on trouve quelque chose d'analogue dans la doctrine de Locke, qui, comme on le sait, distingue dans l'homme deux principes constitutifs : la substance et la personne. La première, purement animale,

serait toujours la même, depuis la conception jusqu'à la mort. La seconde, c'est-à-dire la personne, interrompue dans son existence par le sommeil, la léthargie, ou par d'autres causes, ne cesserait de mourir et de renaître. Enfin, de nos jours, l'idée d'une existence brisée, se réduisant à un chapelet d'états présents, non-rattachés par aucun lien d'unité, fut soutenue par Bertrand Russell. Si je cite ces exemples, c'est uniquement pour montrer combien bizarres et contraires aux exigences élémentaires de la logique sont les conséquences qui découlent du principe de changement substantiel des choses, admis par toutes les théories indéterministes. J'abandonne donc l'examen de ces théories pour présenter celle qui me paraît la seule plausible, à savoir l'autodéterminisme.

SUR LA CAUSALITÉ IMMANENTE (1)

Parmi les conséquences de la révolution qui vient de se produire en physique à la suite de la découverte des quanta, une des plus graves est celle qui concerne le principe de causalité. Ce principe qui est la condition nécessaire de l'explication philosophique et qui se confond avec celle-ci ne se vérifie plus dans les phénomènes microphysiques. Est-il possible qu'un aussi important principe intellectuel, que l'on considère, à juste titre, comme l'axiome fondamental de la pensée, perde sa valeur dans la science, en devenant inapplicable aux données de celle-ci ? De l'indétermination qui apparaît dans les faits microphysiques faut-il conclure à leur inintelligibilité, à leur foncière irrationalité ?

Ces conclusions qui, on le sait, sont soutenues par les indéterministes ne me paraissent pas justes. A mon avis, en effet, la crise du déterminisme n'ébranle point le principe même de causalité, mais seulement son interprétation déterministe. De l'indétermination des phénomènes microphysiques il ne faut pas conclure à l'irrationalité de ces phénomènes, mais à leur irréductibilité aux postulats de l'intellectualisme unitaire en général, et en particulier à ceux qu'il attribue à tort au principe de causalité.

(1) Conférence faite à la Sorbonne, le 9 avril 1937.

A quoi se réduisent en effet les exigences du principe de causalité, tel qu'il est en usage dans les sciences expérimentales ? A la possibilité de rattacher le phénomène étudié à d'autres phénomènes qui le précèdent. Ce rattachement a pour but d'expliquer l'origine et la nature du phénomène en question. Certes, c'est d'abord en lui-même que la nature d'un phénomène se révèle le mieux, et c'est là, par conséquent, qu'on devrait l'étudier. Mais en fait, on ne l'y étudie point. Sous prétexte que le fond intime des choses est inintelligible et qu'il est nécessaire pour toute science de ne s'occuper que du général, on abandonne l'étude directe du fait particulier comme tel, pour chercher son explication dans d'autres faits similaires, contemporains ou antérieurs. A la détermination de l'individu on substitue celle de l'espèce et du genre auxquels il appartient et desquels il est censé dépendre, comme de ses principes d'explication. « Dans l'état positif, disait Comte (et l'on sait que pour lui l'état positif équivalait à celui du règne de la science), l'esprit humain... renonce à chercher ...les causes intimes des phénomènes pour s'attacher uniquement à découvrir leurs lois, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude » (1).

Or, lorsqu'on admet que c'est le général qui explique le particulier, on doit chercher les causes de celui-ci plutôt dans le passé que dans le présent. Le présent, en effet, nous offre le spectacle d'une trop grande multiplicité des phénomènes pour que leur unification soit possible. Les êtres organisés, par exemple, qui existent actuellement, réduits à leurs espèces, présentent encore trop de variétés

(1) *Cours de philosophie positive*, Première leçon.

pour qu'on puisse les ramener à quelques types généraux, sinon à un seul, conformément au vœu de l'évolutionnisme.

Mais à mesure que l'on recule dans le passé, les variétés disparaissent, le nombre d'espèces distinctes diminue et l'on arrive à des notions de plus en plus générales et simples. Voilà pourquoi, pour expliquer les faits présents, on les rattache aux faits passés, ou, plus exactement, aux concepts de ceux-ci, subordonnés les uns aux autres en raison de leur généralité, laquelle devient ainsi fonction de l'antériorité. Plus antérieures sont les formes désignées par un concept, plus celui-ci est censé être à l'origine de tous les autres, plus il mérite le nom de principe explicatif, le nom de cause.

Cette méthode d'expliquer le particulier par le général et le présent par le passé offrait à la science un avantage inappréciable du fait qu'elle enchaînait les phénomènes en séries et rendait possible leur prévision. Car la prévision des phénomènes n'est possible que s'ils forment une chaîne si serrée, si continue, que leur rupture est inconcevable. Voilà pourquoi la mécanique classique avait pour base ce postulat fondamental du déterminisme, selon lequel l'univers constitue une unité en soi, un tout formé d'antécédents et de conséquents, qui se développent dans le temps, d'après la loi inéluctable de la causalité.

On voit bien ce qu'il faut entendre ici par le terme causalité et par celui de cause. Loin de s'identifier avec les principes constitutifs des choses, dévoilant leur fond individuel et leur structure intime, les causes se confondent avec les antécédents dans la durée. Chaque mouvement est considéré comme résultant d'un autre mouvement qui le précède et comme antérieur à celui qui le suit. Et puisqu'on admet que la nature des antécédents conditionne

celle des conséquents, pour savoir quelles conséquences suivent d'antécédents donnés, on rattache ces derniers à ceux qui les précèdent, ceux-ci à d'autres, encore plus anciens, et ainsi de suite. Pour expliquer, selon cette méthode, un événement quelconque, on devrait le rattacher à l'ensemble de l'histoire du monde, comme à sa vraie cause. Celle-ci donc est constituée par toute la série d'antécédents du fait dont il s'agit. Quant à la nature de la causalité elle-même qui intervient ici, c'est une *causalité transitive* où l'action causatrice est conçue comme passant d'une substance ou d'un phénomène à l'autre. Une telle notion de causalité suffisait à la science, car elle était susceptible de satisfaire l'une de ses principales ambitions, à savoir la prévision des faits futurs.

***

Eh bien, c'est cette notion de causalité qui vient de faire faillite en physique. Elle y échoue parce que son application aux phénomènes microphysiques ne permet plus de prévoir l'avenir en se basant sur le présent et le passé. L'impossibilité de prévoir les faits futurs est basée, dans la nouvelle mécanique quantique, sur deux raisons impérieuses :

La première est qu'entre le présent et l'avenir des phénomènes microphysiques on ne peut plus établir cette continuité qui est requise rigoureusement par le principe de causalité. Il résulte, en effet, des expériences les plus probantes et dont le nombre augmente chaque jour, que l'énergie a une structure nettement discontinue, tout au moins lorsqu'elle se dégage d'un atome ou y pénètre sous forme de rayonnement.

Or, nous savons que ce fait est en contradiction avec la mécanique et l'électrodynamique classiques. D'après celles-ci, en effet, l'énergie d'un mouvement vibratoire est répartie d'une façon continue sur toute la surface d'onde, comme dans les perturbations qui se font sur la surface d'un liquide. De même la mécanique statistique affirmait de son côté que l'énergie se répartit entre tous les vibrateurs comme un fluide continu.

C'est bien cette continuité attribuée à la diffusion de l'énergie qui rendait possible l'application aux phénomènes physiques du principe de causalité et, grâce à ce dernier, la prévision de l'avenir, basée sur la connaissance du présent. C'est ainsi, par exemple, que dans la mécanique classique, le mouvement d'un point matériel dans un champ de force donné était entièrement connu quand on connaissait sa position et sa vitesse initiales. A chaque instant de son trajet, le point matériel était considéré comme parfaitement déterminé par ses coordonnées, à chaque instant aussi on croyait l'état de ce point susceptible d'être défini par son énergie et par sa quantité de mouvement. Si donc on savait qu'à l'instant initial t_0 les coordonnées du point matériel, son énergie et sa quantité de mouvement avaient telles valeurs, et si l'on connaissait le champ de forces auquel ce point était soumis, les lois de la mécanique permettaient de conclure avec certitude qu'à l'instant ultérieur t_1 le point occuperait telle position avec telle valeur de l'énergie et de la quantité de mouvement.

Or, dans la nouvelle mécanique quantique on ne peut plus attribuer à une particule, à tout instant, une position et une vitesse déterminées, ni lui assigner un mouvement régi par des lois rigoureuses, car il est apparu impossible d'attribuer au corpuscule en mouvement une trajectoire

continue et une vitesse instantanée. En effet, le mouvement d'une particule matérielle à très petite échelle, par exemple le mouvement des électrons dans l'atome de Bohr, ne vérifient plus les lois de la mécanique classique : parmi l'infinité des états que celle-ci prévoit comme possibles, seuls sont stables certains mouvements définis par des relations où figurent des nombres entiers. Dans l'atome de Bohr seules sont stables les orbites de l'électron qui correspondent à certaines valeurs de son énergie. Quand l'électron possède sur sa trajectoire une de ces énergies privilégiées, l'atome est dans un état stationnaire. Mais, de temps à autre, l'électron passe brusquement d'un état stable à un autre état, sans qu'on puisse relier ces deux états par une exacte description spatio-temporelle. Ne pouvant préciser à tout instant la position du corpuscule matériel, ni déterminer sa vitesse, la nouvelle mécanique se trouve dans l'impossibilité de prévoir avec certitude les positions futures de ce point, ni de savoir exactement ce qui lui arrivera dans l'intervalle.

A cette impossibilité de prévoir l'avenir, il faut en ajouter une autre, celle de déterminer le présent. En effet, selon la nouvelle théorie quantique, une observation ne nous permet jamais de déterminer à la fois avec une précision égale la position et la vitesse correspondante d'un corpuscule en mouvement, la précision dans la détermination de la position entraînant nécessairement l'imprécision dans la détermination de la vitesse et inversement. C'est ce principe d'indétermination de Heisenberg qui nous oblige donc à reconnaître qu'une incertitude est inhérente à tous les phénomènes de la nature et qu'il existe une impossibilité de principe de mesurer l'état initial et, par conséquent aussi, le sort futur d'un corpuscule en mouvement.

Nous voyons donc que l'imprévision de l'avenir dans la nouvelle mécanique ne résulte pas seulement du fait qu'on n'y peut pas rattacher par le lien causal deux états successifs d'un corpuscule, mais aussi de ce qu'il est impossible de déterminer avec exactitude son état présent. Comme le remarque Bohr dans son rapport sur le *Postulat des Quanta*, « il faut renoncer à la description causale des phénomènes atomiques dans le temps et dans l'espace... Nous devons donc nous contenter de considérer la représentation dans l'espace-temps, et le principe de causalité, dont la combinaison est caractéristique des anciennes théories, comme des traits complémentaires, mais s'excluant mutuellement, de la description de l'expérience » (1).

Il est clair que ces paroles de l'éminent physicien danois et les assertions analogues d'autres savants ne visent pas le principe de causalité comme tel, mais uniquement son interprétation déterministe : celle où la cause est prise au sens totalitaire et où l'action causatrice est conçue comme transitive, passant d'une substance à l'autre. Or, si cette interprétation, léguée par l'intellectualisme unitaire à la science, fut adoptée par celle-ci à l'exclusion de toute autre, elle n'en est pas moins attaquable au point de vue philosophique. Pour ne parler que de son plus grand défaut — tout en laissant de côté les moindres, tel que le mystère de l'action transitive ou celui de l'action à distance — cette notion de causalité, appliquée aux phénomènes naturels, est incapable d'en *expliquer* un seul. Le rattacher à tous les autres phénomènes, ce n'est point expliquer sa propre nature. On ne peut pas, par exemple,

(1) *Électrons et Photons*, Rapports et Discussions du Cinquième Conseil de Physique, Paris, 1928, pp. 216-217.

connaître exactement le fils, en étudiant son père et son grand-père. Et même, si l'on connaissait tous ses ancêtres, si l'on pouvait reconstruire, d'après les traits de filiation, la lignée complète de ses antécédents, on ne saura avec certitude ce qu'est ce fils en lui-même, ni ce qu'il va faire de sa vie. Subordonner donc, comme un effet à sa cause, le particulier au général et le présent au passé, comme le fait le déterminisme, c'est s'éloigner du centre même du problème, c'est différer sa vraie solution, laquelle ne doit être cherchée que dans le fond même de l'être étudié, dans ses principes constitutifs, dans ses causes intimes.

C'est précisément cette impossibilité d'atteindre le phénomène individuel en l'englobant dans tous les autres, et la nécessité qui en résulte de l'étudier en lui-même qui provoquent la faillite du déterminisme. Contrairement à son exigence fondamentale, d'après laquelle l'intérieur de l'atome doit se comporter, dans des conditions données, d'une manière unique, déterminable d'avance, la nouvelle physique nous montre qu'un tel comportement n'est que probable.

Certes, depuis longtemps déjà, une certaine branche de la physique mettait en doute, pour la même raison, la rigueur absolue du déterminisme. C'était la mécanique statistique. Ne pouvant pas suivre de près les mouvements individuels des particules de la matière ni leur appliquer les méthodes classiques des équations différentielles, elle se contentait d'enregistrer les mouvements d'ensemble de ces particules et d'en déduire les conclusions probables.

Aujourd'hui cependant ces remarques s'appliquent à toute la physique. Lorsqu'elle s'occupe des systèmes comprenant un grand nombre d'atomes et d'électrons, elle peut

encore se servir des équations différentielles. Mais alors son interprétation des phénomènes n'est que macrophysique, c'est-à-dire valable pour les ensembles et non pas pour leurs détails ; et les lois qu'elle formule sont purement statistiques, donnant des conclusions probables et non point certaines. Il n'en est pas de même, lorsque, ne se contentant plus de la vision d'ensemble, forcément confuse et défectueuse, la physique veut approfondir ses vues, c'est-à-dire se transformer en microphysique. C'est à l'intérieur de l'atome même qu'elle doit alors s'appliquer. Pour l'étudier, elle ne peut plus se servir des lois de continuité valables pour la macrophysique, ni des équations différentielles qui les représentent : ayant affaire à des grandeurs discontinues, elle doit les représenter par des équations finies auxquelles correspondent des valeurs numériques, comme celles qui appartiennent à la série discontinue des nombres entiers.

En résumé, le changement d'orientation que la découverte des quanta impose à la physique consiste en ce que celle-ci ne peut plus se contenter de vues globales prises sur les ensembles des phénomènes matériels, mais doit s'appliquer, au contraire, à l'étude des détails inhérents à la structure intime des choses. Aux vagues déterminations des causes générales qui ne peuvent rendre compte de rien de particulier, il faut donc substituer la recherche des causes individuelles qui sont immanentes aux êtres concrets et qui, seules, expliquent les propriétés foncières de ceux-ci.

* * *

Nous pouvons dire maintenant ce que nous entendons par la causalité individuelle : c'est une causalité immanente.

C'est celle d'une substance individuelle qui produit par son activité ses propres modes. Si, dans la causalité transitive, la cause est constituée par tous les antécédents d'un phénomène — et si l'action causatrice, ne s'arrêtant sur aucun effet, passe alors constamment sur celui qui lui succède, dans la causalité immanente la cause réside toujours dans le sujet même qui agit, sujet qui est à la fois le principe et le terme de son action. Tout ce qui arrive à un être, tout ce qu'il fait et tout ce qu'il devient, doit être considéré comme l'expression de ses possibilités latentes, comme la manifestation au dehors de ce qu'il est au-dedans de lui-même.

Or, dire que les sujets individuels sont les vraies causes de leurs actions et qu'en eux seuls doivent être cherchées les raisons de ce qu'ils deviennent, c'est reconnaître qu'en dehors de l'individu il n'y a pas de causalité. Quant aux suggestions que l'individu reçoit du dehors, aux influences provenant du milieu où il vit et agit, ce ne sont que des moyens utiles, voire indispensables à son développement ; ce sont les conditions de ce dernier, non ses causes.

Le principe de causalité ainsi interprété s'applique aussi bien aux attributs des sujets individuels qu'à leurs actions : celles-ci leur appartiennent strictement et ne doivent pas être attribuées à d'autres sujets. C'est dire que le principe de causalité doit être interprété dans un sens strictement individualiste. Ce fut Leibniz qui, parmi tous les philosophes, a bien vu le fond de ce problème, lorsqu'il rattacha sa théorie de l'immanence du prédicat au sujet à sa conception de la substance individuelle (1). « La nature d'une substance individuelle ou d'un être complet — écrit-il — est d'avoir une notion si complète, qu'elle suffise à comprendre, et qu'elle permette de déduire, tous les prédicats du sujet de la notion » (1). « Tous mes états, dit-il ailleurs, ont toujours été dans la notion de ce sujet qui est *moi*. Alors, dire que tous mes états sont enveloppés dans *ma* notion, c'est simplement dire que le prédicat est dans le sujet » (2).

(1) Cf. *La Pensée et le Libre Arbitre*, pp. 252-254.

Adoptant ainsi l'interprétation leibnizienne de la causalité, nous admettons aussi ses conséquences, dont la plus importante est la négation de l'action transitive des êtres, celle précisément que postule le déterminisme. Une telle action que Leibniz appelle « voie de l'influence » ou « l'émission et la transplantation des entités », une telle action est un véritable mystère pour la raison. Celle-ci se refuse à comprendre, comment une chose peut agir là où elle ne se trouve point. On sait quel embarras ce problème causa aux physiciens, lorsque, pour expliquer la propagation de la lumière, ils ont été obligés d'imaginer *ad hoc* une entité aussi bizarre et contradictoire que le fameux éther cosmique.

Or, ce problème cesse de tourmenter l'esprit dès qu'on reconnaît avec Leibniz que l'activité des substances individuelles est immanente, et que ses effets au dehors s'expliquent en définitive par *l'harmonie préétablie*.

Pour voir que seule une telle interprétation de la cause et de son action causatrice peut satisfaire aux exigences du principe de causalité, il suffit de considérer l'énoncé de celui-ci. Préférant à toutes les formules de ce principe celle que Leibniz nous en donne, je vais la reproduire ici, telle qu'elle se trouve dans sa *Théodicée* et dans sa *Monadologie*.

(1) Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, édit. Gerhardt, IV, p. 433.
(2) *Ibidem*, II, p. 43.

« Rien n'arrive, écrit-il, sans qu'il y ait une cause, ou, du moins, une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non-existant et pourquoi cela est plutôt ainsi que de toute autre façon » (1).

Le sens de ces paroles est clair. Elles disent que les exigences du principe de causalité se réduisent à la double possibilité de donner pour toute chose d'abord la raison qui fait qu'elle est, plutôt que de n'être pas, ensuite qu'elle est telle qu'elle est, plutôt qu'autrement. L'explication de l'existence d'une chose et celle de sa manière d'être, telle qu'elle apparaît dans son devenir, voilà à quoi se ramènent les deux postulats de la causalité.

Pour ce qui concerne le premier, c'est-à-dire l'explication dernière ou la raison d'être d'une chose, on la chercherait en vain dans ses principes constitutifs. La contingence radicale des réalités de ce monde fait qu'aucune d'elles n'a en elle-même sa raison d'être, aucune n'est *causa sui*, comme disaient les scolastiques. Voilà pourquoi la définition de la substance, telle qu'on la trouve chez Spinoza, ne convient qu'à Dieu Lui-même. Seul, en effet, Il est *par soi*, c'est-à-dire que seul, Il se suffit complètement, n'ayant besoin pour être et pour se conserver que de Lui-même. Descartes, en signalant les deux sens du mot substance, nous explique ce qu'est cette autosuffisance de Dieu : « Une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *n'avoir besoin que de soi-même* ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance » (1).

(1) Leibniz, *Théodicée*, I, 44 ; *Monadologie*, 32.

Mais, outre l'explication de l'être d'une chose, le principe de causalité exige que l'on explique le devenir de la chose en question, c'est-à-dire que l'on puisse donner la raison de ses manières d'être, de ses actions, de ce qui lui arrive, bref, de toute son histoire. Comme le dit justement Leibniz à ce propos, « la marque d'une connaissance parfaite est, lorsqu'il ne s'offre rien de la chose dont il s'agit, dont on ne puisse rendre raison, et qu'il n'y a point de rencontre dont on ne puisse prédire l'événement par avance » (2).

Or, on chercherait en vain l'explication de tout cela en dehors du sujet considéré. Il ressort clairement, en effet, de la crise du déterminisme dans la sphère des phénomènes microphysiques qu'il est impossible de prévoir avec certitude les comportements des particules matérielles, en se basant sur la connaissance des touts auxquels elles appartiennent. On ne peut plus appliquer aux électrons et aux protons les lois de l'atome qui les contient.

S'ensuit-il que les mouvements de ces particules qu'on ne peut pas déterminer du dehors, se font sans raison, sans aucune cause, n'obéissant qu'aux lois du pur hasard, du *clinamen*, inventé par Épicure pour réagir contre l'idée de nécessité universelle ? Doit-on en conclure l'indéterminisme radical de toutes choses ? Je ne le crois pas. A mon avis, de l'impossibilité d'atteindre par le tout les éléments qui le composent, il résulte que l'on doit suivre de près ces éléments mêmes, s'appliquer à connaître leurs particularités, et ne point se contenter de leur vision globale. Car, de ce

(1) Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, I, 51.
(2) Leibniz, *De la Sagesse*, 5e règle, éd. Gerhardt, VII, p. 83.

qu'une chose ne se laisse pas déterminer du dehors, il ne s'ensuit pas qu'elle soit indéterminée au dedans, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas des raisons en elle-même pourquoi elle est dans tel ou tel état, ou pourquoi elle se trouve là et non pas ailleurs. Bref, du fait que, comme dit Bohr, tout processus atomique contient un trait de discontinuité ou plutôt d'individualité, il ne faut pas conclure à la nécessité de renoncer au principe de causalité comme tel, mais à une de ses interprétations, celle où la cause est censée se trouver en dehors du sujet même qui agit et où l'action causatrice est conçue comme transitive. De la faillite du déterminisme, il faut, à mon avis, conclure à la validité de l'autodéterminisme. Seul il est susceptible de satisfaire à la fois aux exigences de la science expérimentale et aux besoins de la raison, car seul il est à même d'expliquer le réel discontinu par le principe de causalité, interprété au sens individualiste.

Qu'une telle interprétation restitue son sens primitif au mot causalité, il n'est pas difficile de s'en rendre compte. Ce mot avait tout d'abord une signification juridique. Par le rapport de cause à effet on entendait alors le rapport d'un être conscient à l'acte qu'il accomplit de son plein gré et dont il est, par conséquent, responsable. Les mots grecs αἰτία cause, et αἴτιος responsable, coupable, nous indiquent bien ce sens. Il s'est conservé du reste, jusqu'à nos jours, dans l'expression française : *mettre quelqu'un en cause*, expression qui signifie : rendre quelqu'un responsable de ce qu'il a fait. Appliquer cette interprétation volontariste de la causalité à tous les êtres de la nature, considérés comme des centres d'action, agissant librement, cela a semblé et semble encore à des philosophes être d'un naïf anthropomorphisme. Cependant une représentation des

choses aussi naïve se rencontre aujourd'hui chez des savants les plus authentiques. Témoin le célèbre physicien écossais Dirac. Il ne craint pas de commettre l'erreur d'anthropomorphisme lorsque, pour expliquer certains faits qui se passent au sein même de la matière dite brute, il invoque le libre arbitre de la nature.

Quelle incorrection de langage ! Car il ne s'agit pas là seulement du libre arbitre de l'observateur qui, pour décrire l'état initial d'un système microphysique, est obligé de tenir compte des perturbations qu'il inflige à ce système, lesquelles perturbations sont des conséquences de sa libre volonté. Mais il s'agit là aussi du libre arbitre de la nature elle-même, c'est-à-dire d'actes de son choix, lesquels actes apparaissent nettement dans les résultats de toute expérience microphysique, ou, plus exactement, dans leur expression numérique. Si nous considérons par exemple un système atomique quelconque en mouvement à un instant initial t_0, ses états futurs sont décrits par la fonction d'onde ψ que Dirac appelle fonction d'état. Normalement cette fonction varie suivant une loi de causalité, de sorte que sa valeur initiale détermine sa valeur à un instant ultérieur. Mais de temps en temps elle varie brusquement, sans qu'on puisse expliquer sa variation en la rattachant à l'état précédent du système, comme à sa cause. Dans l'impossibilité de prévoir la position exacte du corpuscule en mouvement, *laquelle position est l'effet de son choix*, on représente globalement ses positions possibles par ce qu'on appelle *les ondes de probabilité*. La fonction ψ qui décrit cet état a l'aspect d'un paquet d'ondes, dont les dimensions correspondent à l'incertitude de la position du corpuscule. Voilà comment, au fond même de la matière, apparaît l'activité libre.

Mais si le rôle du libre arbitre se montre là déjà aussi important, il apparaît capital dans le monde humain, non seulement dans la sphère des actes volontaires proprement dits, mais encore dans celle de la pensée et du sentiment.

En effet, lorsque nous analysons les principales fonctions intellectuelles, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus hautes, nous voyons que notre esprit ne s'occupe pas seulement à unifier les phénomènes, mais aussi à les *discerner*. Nous verrons même que cette fonction de discerner, qui implique un acte de choix, joue un rôle prépondérant dans la connaissance. Un rapide examen de la nature du jugement va nous le montrer.

Tout jugement est constitué par les apports d'éléments venant du dehors et du dedans, c'est-à-dire de l'objet et du sujet de la connaissance. Les éléments objectifs sont fournis au jugement par la perception. C'est dans les données de celle-ci que la pensée puise les matériaux dont elle fait l'objet du jugement, c'est aussi à ces données qu'elle doit se référer, lorsqu'elle veut vérifier l'exactitude du jugement. Mais de même que le sujet détache ce qu'il veut de la vision globale de l'objet perçu, pour en analyser les détails transformés en concepts, de même il rattache ces derniers comme il le veut, pour faire de leur synthèse des jugements. C'est le mérite imprescriptible de Descartes d'avoir établi ce rôle capital du libre arbitre dans le jugement. C'est lui, en effet, qui, le premier, a compris que les éléments objectifs, transformés en concepts, ne suffisent pas à constituer le jugement, mais qu'ils ont besoin d'être complétés par les éléments subjectifs dont le plus important est l'acte de décision qui émane du libre arbitre de l'homme. Les philosophes qui sont venus après Descartes n'ont fait que souligner le rôle du facteur subjectif dans le jugement. Ils ont établi, dans toute évidence, un fait volontaire de choix, — dans toute adhésion au vrai, un acte de foi, — dans toute connaissance, une croyance. Loin donc de s'opposer à la pensée, le libre arbitre s'accorde profondément avec celle-ci, puisque c'est lui qui inspire et dirige toutes ses démarches.

Son activité nous apparaîtra plus accusée encore dans le domaine de la volonté et de ses fonctions connexes, comme les inclinations, les instincts, les habitudes et les passions. L'examen psychologique de ces fonctions nous montrera qu'elles dépendent toutes du vouloir intime de l'individu. On retrouve ce vouloir à la base de nos passions et de nos habitudes, lesquelles ne sont autre chose que les effets de la préférence que nous accordons à certaines de nos tendances innées, en raison de l'intérêt qu'elles présentent pour nous. C'est ce vouloir intime qui explique en dernier lieu notre caractère. Car, l'ensemble des dispositions intellectuelles, affectives et morales, qui constituent le caractère de chacun de nous, trahissent un finalisme incontestable. Que sont, en effet, nos manières de penser, de sentir et d'agir, sinon les moyens dont notre volonté se sert pour atteindre son but ? Ainsi chacun sent plus ou moins profondément, mais il sent d'après ses intérêts et ses besoins personnels, lesquels révèlent son fond invariable. De même, chacun pense à sa manière, donnant sa préférence à un mode particulier de raisonnement, à tel genre d'idées, à telle conception du monde ; mais cette manière particulière de penser, ce mode de raisonnement, ce genre d'idées générales, tout cela est au service du dessein fondamental de notre vouloir intime que nous cherchons à réaliser en dépit de tous les obstacles. C'est à ce dessein, enfin, que sont

asservies les dispositions morales les plus variées et les plus opposées. Aussi bien les hommes de bonne volonté que ceux dont les efforts sont dirigés vers le mal, les volontaires et les indécis, tous obéissent à l'impératif intérieur qui n'est autre que leur ferme propos de réaliser leur dessein.

L'homme est ainsi l'artisan de sa fortune, selon le mot célèbre de Salluste. C'est également dans ce sens qu'il faut comprendre le dilemme proposé de par Dieu par Moïse à Israël : « Voici, je mets... devant toi la vie et le bien, la mort et le mal... Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité » (*Deut. XXX*, 15-19).

***

Je veux, en terminant cette conférence, donner encore une dernière précision sur ma conception de la causalité ; elle n'est ni déterministe, ni indéterministe, mais *autodéterministe*. Elle considère l'activité quelle qu'elle soit, comme émanant toujours d'un sujet concret. Elle n'explique donc pas l'activité des hommes par les impératifs collectifs, comme le font les sociologues, ni par la causalité des forces combinées de la nature, comme le font les déterministes. Elle ne considère pas non plus l'activité humaine, à l'exemple des indéterministes, comme l'effet d'un pur hasard, résultant d'un concours fortuit des circonstances extérieures, ou des caprices d'une volonté changeant sans cesse ses plans. Elle explique tout ce que les hommes font, et en grande partie ce qu'ils deviennent, par le choix de leur volonté essentiellement autonome et libre, à laquelle, par conséquent, convient le nom de *cause immanente*, c'est-à-dire de la cause par excellence.

LA DÉFORMATION DU RÉEL PAR LE FORMALISME INTELLECTUEL (1)

Par formalisme intellectuel, j'entends cette attitude de l'esprit philosophique qui, dans l'ordre de la connaissance, préconise la considération exclusive de la forme seule des données de l'expérience et la méconnaissance systématique de leur matière. Rappelons, en effet, que la matière ou le contenu d'une connaissance est constitué par les objets que nous percevons et sur lesquels nous raisonnons, tandis que la forme d'une connaissance est constituée par les relations que notre esprit établit entre ces objets. Ne s'occuper que des relations et se désintéresser des objets, tel est le fond de cette attitude d'esprit que nous appelons du nom de formalisme intellectuel.

Ainsi définie, l'attitude dont nous parlons semble être non seulement parfaitement légitime mais même recommandable, en tant qu'inspirée par un souci d'ordre, un besoin de procéder méthodiquement, conformément au principe de la division du travail. S'il est juste de s'occuper de la matière de la connaissance, comme le font la plupart des sciences particulières, ne serait-il pas permis aux philosophes de s'adonner à l'étude exclusive de la forme de la connaissance, indépendamment de son contenu ? Pareille

(1) Conférence faite à la Bibliothèque Polonaise, le 10 juin 1938.

étude ne trouve-t-elle pas sa confirmation et sa haute justification dans la logique formelle, laquelle s'occupe des lois générales du raisonnement, indépendamment des objets sur lesquels on raisonne ? Qu'y a-t-il de préjudiciable pour la philosophie à envisager la connaissance de ce point de vue purement formel ?

C'est que ce point de vue, si simple en apparence, comporte toute une métaphysique, une des plus extrémistes et des plus paradoxales qui puissent exister. C'est une métaphysique négativiste : si elle ne nie pas franchement l'être réel, elle le déforme, elle s'efforce à l'effacer, voire à le soustraire entièrement à la raison, le déclarant foncièrement irrationnel. La considération exclusive du point de vue formel en philosophie, est révélatrice à cet égard. Car le fait de séparer si soigneusement la matière de la forme, et de s'occuper de celle-ci en négligeant celle-là, ne s'explique que parce que l'on considère, dans la connaissance, l'élément formel comme l'œuvre exclusive de notre esprit, et qu'on tient l'élément matériel pour inexistant ou irrationnel, dépourvu, en tous cas, de toute importance cognitive. Ne sont-ce pas là des assertions métaphysiques, formulées par des philosophes connus ?

Si l'on trouve cette preuve trop sommaire, nous en donnerons d'autres, plus détaillées, qui montreront, à l'aide d'arguments puisés dans l'histoire de la pensée philosophique, la connivence inévitable de toute doctrine préconisant le primat du formel dans la connaissance, avec une métaphysique vouée à déformer ou supprimer le réel. Et pour qu'il n'y ait pas de malentendu sur le sens de ce dernier mot, disons tout de suite que par « le réel » nous entendons tout l'ensemble de nos données sur le monde : aussi bien

celles que nous procurent nos sens, que celles que nous fournit notre intelligence. Montrer que le réel ainsi entendu se trouve systématiquement éliminé par les partisans du formalisme intellectuel et que cette élimination équivaut soit à la négation pure et simple, soit à la déformation ou à l'effacement, telle est la tâche de notre entretien d'aujourd'hui.

* * *

Chose étrange, c'est au début même de la spéculation philosophique en Grèce qu'apparaît le système le plus extrême, niant le réel au nom des exigences formelles de la pensée. Ces exigences consistent, nous le savons déjà, dans la considération exclusive de la forme de la connaissance, c'est-à-dire des rapports que l'esprit établit entre les choses. De tous ces rapports, deux seulement sont logiquement vrais et ontologiquement réels — à savoir celui d'unité quantitative et celui d'identité qualitative. Telle est du moins la pensée fondamentale de Parménide.

Au seuil de son poème sur la Nature — l'unique œuvre, d'ailleurs fragmentaire, qui nous reste de lui — Parménide nous avertit que pour obtenir une conception exacte des choses, il faut faire abstraction de la multiplicité et de la diversité des apparences sensibles et ne retenir que leur substrat simple, indivis, immobile. C'est à ce reliquat d'abstractions, obtenu par le vidage complet de toutes les données concrètes, que convient, nous dit Parménide, le nom d'être par excellence, par rapport auquel tout le reste n'est qu'une pure apparence.

Une fois reconnu que les sens nous trompent et que seule la raison procédant par abstraction et par générali-

sation est apte à connaître le réel, la nature de celui-ci est facile à déterminer. L'être est un en soi. Ce qui ne peut pas être compris dans cette unité n'a aucune réalité. Le non-être ne pouvant pas être exprimé, ni même conçu, l'être seul est. Il est indivisible et partout le même, car il n'existe nulle part un être différent de lui, susceptible de le diviser en parties diverses, séparées les unes des autres. Un seul et même être remplit donc tout l'espace.

La méthode d'unification et d'identification universelles exigea encore une réduction, celle de la pensée à l'être, ou, comme nous disons aujourd'hui, l'identification du sujet et de l'objet de la connaissance. L'esprit logique de Parménide n'hésita pas à abolir leur dualité : il les réduisit à un seul principe, proclamant que la pensée est identique à son objet : l'Être. « La pensée, écrit-il, ne peut pas être distincte de l'Être, car en dehors de l'Être, il n'y a rien ». C'est ainsi que tout s'abîme finalement dans l'unité de l'Être, symbolisée par la fameuse sphère de Parménide.

Tel est le point culminant de ce système qui préfigure le formalisme intellectuel moderne et en réalise d'emblée toutes les exigences, à savoir : 1° le rejet du témoignage de nos sens, 2° la réduction de toutes choses à l'unité d'un principe, et 3° l'identification de la pensée et de l'être, ou, dans l'impossibilité d'établir une telle identité, l'isolement absolu de la pensée par rapport à l'être, celui-ci étant considéré comme foncièrement irrationnel et hors des prises de celle-là. Tous ceux qui, après Parménide, voudront rationaliser le réel, n'auront qu'à marcher sur ses traces, en réalisant l'un après l'autre les postulats de sa méthode.

Nous ne pouvons rappeler ici tous les continuateurs de Parménide qui nièrent ou déformèrent le réel au nom des exigences formelles de la pensée. Nous ne citerons que quelques-uns d'entre eux, choisis parmi les philosophes modernes, pour montrer comment leur formalisme intellectuel les ramène à la métaphysique du vieil Éléate.

Parlons d'abord des idéalistes. A leur avis, le témoignage de nos sens n'offre aucune garantie. Tout ce qu'ils nous apprennent sur l'être et la manière d'être des choses, est foncièrement inexact : la multiplicité des êtres, leurs divergences, leur individualité, leur existence même, ce ne sont, d'après les idéalistes, que de pures apparences sensibles, dépourvues de tout fondement réel. Au lieu de nous révéler ce qu'il y a en dehors de nous, nos sens ne nous font prendre conscience que de nos propres modifications : pensées et représentations. Telle est la thèse fondamentale de l'idéalisme sur la valeur cognitive de nos sens.

Cette thèse aboutit chez Berkeley à la négation pure et simple du monde extérieur. Le monde que nous nous représentons n'est pas autre chose que cette représentation même. Il n'y a de réel que les sujets pensants ; quant à la réalité des objets extérieurs, elle se réduit à être pensée par ces sujets : *esse est percipi.*

Cependant une simplification importante s'impose à ceux qui raisonnent ainsi. Si, en effet, tous les objets extérieurs ne sont que des représentations du sujet pensant, celui-ci ne pourra-t-il pas traiter d'une manière analogue les autres sujets ? Lui seul existe alors : les autres ne sont que les projections au dehors de ses propres pensées.

Cette attitude est connue en philosophie sous le nom de *solipsisme.* Son extrémisme rebute les esprits, ce qui fait que cette forme de l'idéalisme ne compta jamais de nombreux adhérents. Cependant leur raisonnement est inatta-

quable, une fois reconnu le point de vue idéaliste, et ils ont raison de reprocher à ceux qui se placent à ce même point de vue, de manquer de courage en n'allant pas jusqu'au fond de leur pensée négatrice du réel extramental.

L'idéalisme de Kant n'est pas ontologique, mais critique, car le rejet du témoignage de nos sens n'aboutit pas chez lui à la négation du monde des choses en soi. La chose en soi, le noumène, comme l'appelle Kant, existe, mais il ne peut être l'objet d'aucune connaissance, car il est en dehors de la pensée et aucune intuition sensible ou intellectuelle ne saurait nous le révéler.

Que sont donc les données de la connaissance ? Ce ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire nos propres affections ou modifications qui ne peuvent être pensées que sous certaines formes ou lois, appartenant à la nature de notre esprit et non pas à celle des choses.

Après avoir déraciné ainsi les données empiriques, Kant les soumet à l'unité, comme à une condition nécessaire d'intelligibilité. La diversité et la multiplicité des données empiriques devaient ainsi se résorber dans les moules d'unification rationnelle, à savoir dans les formes et les catégories *a priori*.

Établir la présence de tels éléments *a priori* dans notre raison, vidée préalablement de tout contenu expérimental, et démontrer que ces éléments constituent tout ce que, en fait, nous connaissons des choses, telle fut la tâche que Kant s'imposa dans sa *Critique de la Raison Pure*. Cette tâche, une fois achevée, devait lui permettre d'établir les deux postulats fondamentaux du criticisme : l'inintelligibilité des choses et l'apriorisme de la connaissance.

Il est vrai que Kant n'a pas pu atteindre ces deux objectifs. Sa tentative de déceler dans la raison pure la présence des éléments *a priori* a abouti à une incontestable pétition de principe. Contrairement, en effet, à ce qu'il s'est proposé, Kant recherche ces éléments non pas dans la raison pure, mais dans les données *a posteriori* du savoir humain, notamment dans les mathématiques et dans les sciences de la nature. De plus, les cadres aprioriques attribués par Kant à la structure mentale de l'homme se sont montrés inaptes à contenir et unifier, et par cela même expliquer les données les plus authentiques de la science : ces données se sont révélées trop variées et trop riches pour qu'il fût possible de les réduire aux moules inventés par Kant, c'est-à-dire aux formes et catégories *a priori*.

Malgré ce double échec, subi par les deux thèses de Kant sur l'apriorisme de la connaissance et l'inintelligibilité des choses, celles-ci ne furent pas abandonnées par les philosophes. Leur maintien cependant nécessitait deux rectifications importantes de la doctrine kantienne : il fallait d'abord détacher les prétendus éléments aprioriques, non seulement de l'objet, mais aussi du sujet de la connaissance, pour les préserver ainsi de tout subjectivisme ; et il fallait également multiplier le nombre des éléments aprioriques, conformément aux nouvelles données de l'expérience, pour que la mutiplicité et la richesse de celles-ci ne nuisent pas au formalisme de la science.

Celui qui s'engagea le premier dans cette voie fut le philosophe allemand Bernard Bolzano. Afin d'isoler le jugement de toute attache avec le sujet et l'objet, Bolzano proclame la validité des propositions en soi (*die Sätze an sich*), c'est-à-dire des propositions considérées dans leur contenu purement formel, abstraction faite de leur matière et de

tout apport du sujet. Une proposition vraie en elle-même, est vraie d'une manière absolue : elle constitue la vérité en soi (*Wahrheit an sich*), indépendamment du sujet qui l'émet et de l'objet auquel on l'applique. Cette interprétation purement formelle de la vérité ne tient compte, ni de l'objet, ni du sujet.

L'école de Mahrburg marcha résolument dans cette direction. Elle s'est donnée pour tâche de dépersonnaliser complètement le contenu du savoir humain, pour que l'apriorisme de celui-ci soit mis hors de doute. C'est ainsi que les philosophes de l'école de Mahrburg ont soumis à l'analyse le contenu de différentes sciences, espérant établir ainsi leur formalisme, pur de tout mélange d'éléments empiriques.

Cette entreprise échoua complètement dans le domaine des sciences naturelles, où les formes et les catégories *a priori* ont montré leur impuissance à subsumer les données de plus en plus riches et variées de l'expérience, et à établir ainsi leur origine extraempirique. Mais la tentative d'effacer, dans le contenu de la connaissance, toute trace de réel, qu'il soit d'origine objective ou subjective, n'était point abandonnée pour cela.

Elle fut reprise par le fondateur du phénoménologisme, Husserl, et ses élèves. Nullement découragé par l'échec de Kant et des néo-criticistes, Husserl reprend hardiment la thèse de l'apriorisme. A son avis, le contenu du savoir humain est constitué par des éléments *a priori*, purs de tout mélange avec ce qui provient du sujet et de l'objet. En dehors d'eux, il existe, selon Husserl, toute une zone de données pures, dont la description appartient à la phénoménologie. Cette zone est constituée par les essences pures (*Wesenheiten*) que ni nos sens, ni notre entendement ne peuvent atteindre, mais qui sont saisies par une faculté spéciale que Husserl appelle *Wesenschau*, c'est-à-dire l'intuition des essences.

Pour montrer que de telles essences sont absolument pures, c'est-à-dire qu'elles ne contiennent rien de ce qui procède des sensations, des perceptions, des jugements ou de n'importe quelle autre manifestation de la conscience, Husserl exige l'épuration complète de cette dernière. Pour atteindre le monde des essences pures, il faut, selon lui, *intervertir la direction naturelle de la pensée*, qui, spontanément, tendrait à la connaissance de l'objet, appréhendé comme s'opposant au sujet. Il faut, de plus, s'abstenir de tout jugement sur les caractères vrais ou imaginaires des choses. Il faut, enfin, renoncer à tout postulat d'ordre métaphysique, scientifique ou psychologique, et faire abstraction de tout ce qu'on sent, de tout ce qu'on sait, de tout ce qu'on veut.

L'épuration phénoménologique fait ainsi table rase de tout ce qui peut intéresser l'être humain : les faits présents, les événements de l'histoire, les données de toutes les sciences physiques, biologiques, économiques ou sociales, les thèses philosophiques, les vérités religieuses. Tout cela doit être soigneusement éliminé de l'esprit de celui qui veut accéder au monde des essences pures.

L'impossibilité psychologique d'une telle épuration saute aux yeux. L'exemple de Kant le montre bien, qui l'avait vainement tenté pour la raison seule. Nous ne pouvons jamais — ne fût-ce que pour quelques rapides instants de notre durée — vider complètement notre conscience de son contenu expérimental, ni suspendre son activité

dirigée vers les objets extérieurs ou vers elle-même. En admettant cependant qu'un tel vidage fût possible, que nous permettrait-il de découvrir dans notre conscience?

La sphère du flux ou du vécu pur, nous répond Husserl, sans se soucier des obscurités qu'une telle réponse implique. Certes, l'expression « flux du vécu pur » ne nous est pas inconnue, depuis l'usage qu'en a fait Henri Bergson. Mais chez l'auteur de l'*Évolution créatrice* cette expression a un tout autre sens que chez le fondateur du phénoménologisme. Elle signifie en effet pour Bergson la même chose que ce qu'il appelle « durée pure » ou « durée qualitative », celle dont, d'après lui, tout homme a l'intuition, lorsque, perdant la conscience de son moi distinct, il s'abîme dans le tout qui l'entoure et ne fait qu'un avec ce tout. La possibilité d'un tel vécu peut être contestée, mais on ne peut pas la considérer comme absurde. Tandis que le vécu husserlien est franchement incompréhensible : on ne sait d'où il provient ni à qui il appartient, on ne sait même par qui il est vécu. Toutes ces questions sont traitées par Husserl et ses disciples avec dédain, comme relevant d'un réalisme naïf, voire même du matérialisme. Nous devons donc nous contenter de l'assurance que le vécu pur existe et chercher seulement à connaître son contenu.

Répondant à cette dernière question, Husserl nous assure que le flux du vécu contient un tissu d'actes purs dans lesquels se présentent des essences que l'intuition appréhende directement. Que sont-ce donc ces essences ?

Ce sont d'abord les formes et les catégories *a priori* que Kant a prétendu trouver dans la raison pure. Husserl les nomme essences formelles.

Il ne croit pas cependant que ces essences épuisent toutes

les ressources du monde apriorique. Instruit par l'exemple de Kant, Husserl ajoute aux essences *formelles* celles qu'il appelle essences *matérielles*, entendant par ce nom les qualités originelles et irréductibles des choses. Chacune de ces qualités qui, pour le psychologue, ne représente pas autre chose que certaines données sensibles abstraites des objets ou des touts concrets dans lesquels nous les percevons, constitue pour Husserl une essence pure d'origine apriorique, indépendante de toutes les autres.

Mais plus surprenante encore est cette affirmation de Husserl, selon laquelle de telles essences, de nature purement abstraite, constituent des *totalités concrètes*, auxquelles les objets réels participent. C'est à Hegel que Husserl a emprunté l'idée de l'universel concret, notion syncrétique, contresens avéré servant à masquer l'abîme qui sépare l'abstrait du concret. Qui dit concret, dit individuel. Le débat séculaire sur les universaux nous a en effet appris que tout essai de « réaliser », c'est-à-dire de rendre concret un universel, aboutit immanquablement à l'hypostase de l'abstrait.

Ainsi, c'est à l'aide d'une notion contradictoire que Husserl espère sauvegarder l'apriorisme des essences pures et leur primauté à l'égard des choses réelles. D'après lui, les essences considérées par rapport aux faits empiriques ne jouent pas le rôle de types génériques ou de lois abstraites, mais de totalités concrètes auxquelles les faits empiriques participent, comme les éléments participent au tout qui les contient.

L'idée de participation dont Husserl se sert ici, est visiblement empruntée à Platon. Comme les idées de Platon, les essences de Husserl servent de fondement et de modèle

aux choses de ce monde. A l'encontre cependant des idées platoniciennes, les essences husserliennes ne sont point transcendantes, mais immanentes aux choses, de sorte que ces dernières ne peuvent pas en être séparées.

Le but d'une répartition aussi inégale des rôles est évident. Pour établir l'apriorisme du savoir humain, Husserl veut reconstruire le contenu des sciences à l'aide d'éléments purement idéaux. Et comme cette reconstruction est impossible à cause du primat de l'individuel et du concret par rapport à l'universel et l'abstrait, Husserl change le sens de ces mots et renverse leur ordre de dépendance. Il appelle le tout concret ce qui ne l'est point, à savoir l'abstrait, l'universel, et même l'imaginaire, et fait participer à un tel « tout » l'être véritable c'est-à-dire l'être concret, effaçant ainsi en ce dernier tous ses traits originaux.

Ainsi la prétention de Husserl d'expliquer l'individuel par l'universel aboutit à une nouvelle tentative ontologiste de déduire le réel du pur possible.

Considérons à présent un mouvement philosophique récent qui tend, lui aussi, à remplacer le réel par le formel. Cette tendance apparaît nettement dans tout un groupe de doctrines appelées, selon la prédominance de certains de leurs principes, tantôt « empirisme logique » ou « néo-scientisme », tantôt « philosophie logistique » ou, simplement, « logistique ». Quel que soit d'ailleurs le nom qu'on leur donne, elles sont présentées par leurs auteurs et une foule d'admirateurs comme l'invention d'esprit la plus importante de notre siècle, sinon de tous les siècles, comme une philosophie absolument nouvelle, rompant radicalement avec les systèmes du passé et leur opposant un programme de réforme que toute spéculation philosophique digne de ce

nom doit dorénavant adopter. Pour mieux en apprécier les caractères, considérons brièvement ce qu'elle reproche aux systèmes philosophiques du passé, et comment elle prétend remédier à leurs défauts.

L'objection principale qu'elle fait à la philosophie du passé est la stérilité de celle-ci, provenant du fait qu'elle s'occupait de problèmes dénués de sens. Tels sont, aux yeux des propagateurs de la philosophie nouvelle, tous les problèmes métaphysiques. « Il n'existe pas, écrit l'un d'entre eux, de « choses en soi », de « monde transcendental », d' « existence absolue » ; le métaphysicien s'abuse quand il s'imagine croire à quelque chose de plus, à quelque chose d'inexprimable, qui dépasserait (« en profondeur » ou bien « en hauteur ») la vérification expérimentale » (1).

Est-il possible de rayer d'un trait de plume des questions qui, depuis des siècles, n'ont cessé de tourmenter l'esprit humain ? Commençons par la plus importante, celle de la réalité du monde extérieur. Les réalistes croient à cette réalité, les idéalistes — non. « Mon avis bien net, écrit encore Moritz Schlick, est que les uns et les autres ignorent parfaitement ce qu'ils veulent dire, comme toujours lorsqu'il s'agit d'une proposition de métaphysique, parce que de telles propositions sont dépourvues de sens » (2).

Pouvons-nous, au moins, parler congrument de notre propre existence, par inférence avec tout ce qui nous la révèle ? Hélas, non : la syntaxe logique nous l'interdit. Écoutons ce que dit à ce propos l'un des rares propagateurs de la nouvelle philosophie en France, M. Louis Rougier :

(1) Moritz SCHLICK, *Énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur* (Actualités Scientifiques, n° 152), Paris, Hermann, 1934, p. 4.
(2) *Ibidem*, p. 20.

« Descartes, dit-il, fait reposer toute sa philosophie sur le *Cogito ergo sum*. Correcte grammaticalement, cette phrase est censurée par la syntaxe logique, car l'existence ne peut s'attribuer à un substantif pris comme sujet » (1). Pauvre Descartes, il doit rougir dans l'au-delà, en voyant sa thèse fondamentale si impitoyablement et si facilement anéantie par M. Louis Rougier !

Il est vrai qu'il aurait pu répliquer à ce champion de la philosophie nouvelle que, contrairement à ce que ce dernier affirme à la suite de Bertrand Russell, l'existence n'est attribuable que précisément « à un substantif pris comme sujet ». Nous ne voyons pas, en effet, des qualités physiques ou morales existant en elles-mêmes, ou flottant en l'air, mais nous les percevons groupées et inhérentes à un tout substantiel qui est leur raison d'être. Tant que ce tout subsiste, les qualités, qui sont *ses* qualités, conservent leur être ; mais, dès qu'il disparaît, elles cessent aussitôt d'exister. Loin donc d'être le résultat d'une syntaxe substantialiste et de la logique d'Aristote basée sur celle-ci, comme M. Rougier le prétend, l'attribution de l'existence à un sujet concret est fondée sur l'ordre réel des choses. Contredire un fait aussi patent, c'est reproduire cette vieille erreur qui s'appelle l'ontologisme.

Après avoir interdit à notre raison tout droit de s'occuper des sujets d'inhérence, la philosophie nouvelle lui refuse celui de s'enquérir des attributs de ces sujets, lesquels attributs constituent, comme on le sait, le monde des qualités. Voyons donc comment l'on procède pour escamoter le réel qualitatif.

(1) *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, III (Actualités Scientifiques, nº 390), Paris, Hermann, p. 35.

A leur entrée dans la conscience, les données de nos sens portent nettement l'empreinte de leur origine. Quelle que soit la manière dont on interprète cette origine, — que l'on explique les données de nos sens par l'action des objets situés en dehors de nous, ou par notre propre activité interne, — ce sont toujours des effets produits par des agents individuels, de sorte que l'individualité apparaît comme leur caractère essentiel.

Or, c'est justement ce caractère que les données de nos sens doivent perdre dès qu'on veut les traduire dans un langage humain. Car, elles doivent être alors transformées en concepts et exprimées en mots, opérations qui ne peuvent avoir lieu sans que les données de nos sens perdent leur individualité et deviennent générales. Une telle transformation est une nécessité du langage humain, lequel, pour désigner les objets et les faits individuels, n'a à sa disposition que les noms communs, servant à indiquer les genres et les espèces.

Malgré cette impossibilité d'exprimer par des mots les traits individuels d'une donnée des sens, l'individualité reste le terme idéal vers lequel doit converger la pensée discursive dans sa tentative de déterminer la nature des choses. Car cette nature est individuelle et l'individualité caractérise nettement tout ce que nous percevons d'elle. Lorsque donc, pour la commodité du discours, nous détachons un attribut quelconque d'un sujet concret pour en faire un prédicat, ce prédicat ne doit pas être attribué dans le jugement à n'importe quel sujet d'inhérence, mais à un seul, à savoir à celui dont il fut abstrait. Nous mettons ainsi nos jugements sur les choses à l'abri de l'erreur, qui provient toujours de la permutation des prédicats : en attribuant ceux-ci à leurs vrais sujets d'inhérence,

nous assurons à nos jugements le caractère de vérité.

Or, loin de se conformer à cette exigence, les fondateurs de la philosophie nouvelle préconisent, pour chaque donnée de l'expérience, le dépouillement de toute trace de ses origines concrètes. Et comme ces origines apparaissent surtout dans la matière, c'est-à-dire dans le contenu d'une donnée, c'est contre ce contenu qu'ils s'acharnent. Leurs efforts n'ont d'autre but que d'éliminer complètement des énoncés scientifiques toute trace de matière, et de la remplacer par la pure forme. Logique symbolique, méthode axiomatique, mécanisation de la pensée, tout cet outillage compliqué n'est inventé que pour obtenir ce truquage qui consiste à remplacer le contenu des données de l'expérience par des symboles conventionnels.

Pourtant, le truquage en question est considéré par les partisans de la philosophie nouvelle comme une traduction exacte, en une langue scientifique, des données de l'expérience énoncées en langage ordinaire, traduction seule susceptible de rendre claires à notre raison les données des sens. Ce sont surtout les philosophes appartenant au fameux cercle de Vienne, qui se sont occupés du rapport entre ces deux langages : c'est donc d'après leurs travaux que nous tâcherons de comprendre sa nature.

Ce qu'on y appelle langage scientifique, est une construction purement formelle, un échafaudage de signes sans signification, comparables aux mots d'une langue artificielle et liés entre eux par des règles qui rappellent les règles de la grammaire et de la syntaxe.

Entre le langage scientifique ainsi conçu et le langage ordinaire, les philosophes du cercle de Vienne voient des analogies ; celles-ci ne concernent cependant que la partie purement automatique du langage ordinaire et n'ont rien de commun avec le sens même du langage et sa compréhension, où interviennent des opérations intellectuelles proprement dites, celles-là précisément qui président à la formation des mots et des phrases. D'après ces philosophes, le caractère formel de la science exige que les mots qu'elle emploie soient des signes dénués de toute signification. De même que les mots, de même aussi les phrases ne doivent comporter un sens quelconque. Une proposition peut être logiquement irréprochable, sans avoir un sens pratique : un malade, atteint de troubles mentaux, peut articuler des mots et former des phrases grammaticalement correctes, quoique dépourvues de toute signification intentionnelle.

Toutefois ces analogies n'empêchent pas qu'il y ait entre les deux langages, comparés par l'école de Vienne, une très grande différence. C'est que le langage logistique est purement abstrait et formel, tandis que le langage courant conserve toujours quelque chose de matériel, une signification, c'est-à-dire une certaine adhérence du mot à la chose qu'il représente. Toutes ces « impuretés sensorielles » doivent être rigoureusement éliminées, pour qu'une donnée puisse recevoir l'estampille de la raison et se transformer ainsi en énoncé scientifique.

Écoutons un partisan de l'école de Vienne nous expliquer en quoi consiste, à l'égard des données de l'expérience, l'acte de validation rationnelle :

« Le langage scientifique, dit-il, s'il est analogue aux automatismes du langage courant, les dépasse cependant infiniment en abstraction par le fait qu'il est posé comme purement formel. Ceci nous conduit à penser que l'on trouve à la base de la science un acte proprement spirituel qui a pour fonction de créer ce formel pur, ce rationnel parfait, qui va constituer la science.... *L'acte dont nous parlons a*

pour but de vider radicalement des notions de leur contenu concret, de manière à ne laisser subsister que des signes, maniables par la raison, c'est-à-dire homogènes les uns aux autres. Pour ces raisons — conclut l'auteur que nous citons — *nous avons proposé... d'appeler cet acte, acte rationnel d'exclusion* » (1).

Voilà l'aveu auquel on ne peut reprocher un manque de netteté ni de franchise. Il met en évidence l'attitude de la philosophie nouvelle par rapport au contenu des données les plus irrécusables de l'expérience. Exclure ce contenu, l'éliminer ou le déformer, tel est le vrai sens de cette attitude qui, pour comble d'ironie, s'appelle « scientifique » !...

Le paradoxe d'une telle appellation est d'autant plus patent que l'épanouissement de cette philosophie se fait à l'époque où la science prend une orientation diamétralement opposée. Tandis, en effet, qu'elle s'avance rapidement vers la région inexplorée de l'individuel — nous pourrions nous en rendre compte en observant les progrès récents de la physique quantique et les tendances actuelles de la biologie — la philosophie qui se donne le titre de scientifique voudrait visiblement entraver l'essor de la science.

Cette philosophie n'a donc de scientifique que les dehors. Dans son fond, elle est hostile aux intérêts de la science et aux progrès de la raison, scrutatrice des secrets du réel, car elle est née d'une tendance contraire aux vœux de cette raison, elle est née d'une tendance à effacer le réel.

En effet, malgré sa prétendue rupture avec le passé, la

(1) Claude CHEVALLEY, *Les transformations que subit le langage en devenant scientifique*, dans *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, III (Actualités Scientifiques, n° 390), Paris, Hermann, p. 24. C'est nous qui soulignons.

philosophie dont nous parlons est solidaire des autres manifestations de la tendance qui veut remplacer le réel par le formel. Elle les dépasse même toutes en témérité, lorsqu'au nom de la raison elle rejette, des données des sens, tout ce qui provient de l'objet ou du sujet de la connaissance..

C'est cela précisément que j'appelle la déformation du réel. On ne saurait donc me reprocher que, sous le nom du réel, je veuille restaurer une conception métaphysique de l'être, forcément dogmatique. Comme je l'ai dit plus haut, j'entends par « le réel » l'ensemble de nos données sur les choses : aussi bien celles que nous procurent nos sens que celles que nous fournit notre intelligence.

* * *

Il résulte de toutes ces données que le réel est composé d'individus, d'êtres concrets dont chacun constitue un monde fermé et différent de tous les autres, aussi bien par ses propriétés intrinsèques que par sa position dans l'espace-temps. Contester un tel réel au nom de la raison, c'est priver celle-ci du seul aliment qui peut garantir son développement. C'est la condamner au régime débilitant de se nourrir de ses propres sucs, c'est fermer à la science toute perspective de vrai progrès.

Que vise donc cette philosophie qui, délibérément, atrophie la raison, en réduisant tout son rôle à la fonction de nier ce qui est ? Je ne vois d'autre réponse à cette question que celle déjà donnée dans mon ouvrage *La Pensée et le Libre Arbitre* : Une philosophie qui se donne pour tâche de nier ce qui est, est une philosophie de révolte contre l'ordre réel des choses et, par conséquent, contre

Celui qui l'a créé. Pour mieux combattre cet ordre, on le déclare inexistant. Et comme il se révèle à la pensée non prévenue dans tous les recoins de l'être réel, depuis l'intimité de l'atome dit matériel jusqu'aux manifestations les plus hautes de la vie, on s'efforce, contre toute évidence, à nier cet ordre, ou, ce qui revient au même, à nier cette pensée divine que les êtres incarnent, en proclamant d'une manière impie l'irrationalité du réel, et en érigeant la raison humaine à la dignité d'unique dispensatrice de l'ordre dans le monde.

Qu'une telle raison s'arroge le droit de rejeter tout ce qu'elle est incapable de réduire à ses étroites formules, et que, d'autre part, le plus grand obstacle qu'elle rencontre soit constitué par l'individu qui échappe à toute tentative unificatrice de rationalisation, nous en avons des preuves abondantes et contemporaines, aussi bien dans le domaine des théories que dans celui de la pratique. Car le fait que l'individu humain comme tel se trouve de nos temps si souvent sacrifié aux intérêts d'une classe, d'une race ou d'un état, n'est que la conséquence du principe admis par tant de philosophes, à savoir que le réel incarne le désordre même, et qu'il doit être par conséquent rationalisé, ce qui en fin de compte signifie : réduit à néant.

EN MARGE DU PRINCIPE DE CONTRADICTION (1)

La pensée humaine et, à mon avis, toute pensée doit, pour être intelligible, obéir à un principe, connu sous le nom de principe de contradiction. Pour mieux exprimer sa signification, on a voulu de nos temps appeler autrement ce principe : au lieu de le nommer principe de contradiction, on a proposé de l'appeler principe de non-contradiction. Cependant, encore qu'elle soit parfaitement légitime, cette nouvelle dénomination ne fut généralement pas acceptée. De même que par le passé, on l'appelle le plus souvent principe de contradiction.

Quel que soit, du reste, le nom qu'on lui donne, on le considère comme absolument indispensable à la pensée. Il contrôle la légitimité des démarches de celle-ci, il lui indique jusqu'où sa position est défendable, il lui montre où elle ne doit pas s'aventurer. Bref, le principe de contradiction est une règle à laquelle la pensée doit se soumettre, si elle veut ne pas tomber dans l'erreur.

* * *

Cet important principe, que proclame-t-il ? Il déclare logiquement impossible et par conséquent faux d'affirmer et de nier à la fois la même chose. C'est clair et évident de

(1) Conférence faite à la Bibliothèque Polonaise, le 5 février 1945.

soi. Considérons cependant quelques exemples pratiques. A la question de savoir quel jour sommes-nous aujourd'hui, je réponds : lundi. Si c'est lundi, ce n'est pas dimanche, ni mardi, ni aucun autre jour de la semaine. L'un parmi ces jours exclut tous les autres. Pourquoi ? Parce que cela violerait le principe de contradiction. Personne, en effet, n'admettra qu'il puisse être à la fois lundi et mardi ou dimanche. Prenons un autre exemple. Si l'on me demande combien sommes-nous ici, réunis à cette conférence, je répondrai, après avoir compté tous les assistants, que nous sommes exactement un tel nombre, par exemple 45 ou 53 ou 70. Mais chacun de ces nombres exclut tous les autres. Si nous sommes 53 par exemple, nous ne pouvons pas être, de par le principe de contradiction, 52, 54 ou n'importe quel autre nombre.

Considérons encore un exemple. Si vous me demandez de quelle nationalité je suis, je vous répondrai que je suis Polonais. Non seulement parce que je suis né en Pologne, de parents polonais, que j'ai reçu l'éducation polonaise et que le polonais est ma langue natale, mais parce que délibérément et résolument je veux être Polonais, et que je me suis déclaré tel toute ma vie. Mais par cela même que je suis Polonais, je ne peux pas être Français, Anglais, Italien, Allemand ou Russe. Le fait d'appartenir à une nationalité définie rend impossible pour moi l'appartenance à une autre, et cette impossibilité est fondée sur le principe de contradiction.

Certes, je peux toujours m'arranger pour donner à toutes ces questions des réponses évasives, vagues ou même franchement contradictoires. Par exemple, en retardant ma réponse jusqu'à minuit, je peux vous dire que nous sommes aujourd'hui lundi et mardi. De même, en ce qui concerne

le nombre des personnes ici présentes, je peux dire qu'il est situé entre 45 et 70. Bien plus, étant donné qu'au commencement de ma conférence il y avait par exemple 55 personnes et qu'il y aura à la fin 70, je peux dire que ce nombre va de 55 jusqu'à 70. Enfin, voulant coûte que coûte donner là-dessus une réponse contradictoire, je peux transférer une partie de l'auditoire dans une autre salle de la Bibliothèque, leur faire entendre une autre conférence, et dire qu'à la date précise du 5 février 1945 il y avait ici 30 et 40 personnes assistant à une conférence.

Mais, vous me diriez à juste titre que ce sont là des subterfuges, des moyens de tromperie et de ruse qui frisent le mensonge ou qui, en tout cas, cachent l'état véritable des choses. Si l'emploi de tels artifices était autorisé, c'en serait fini de la morale, de la justice et de l'honnêteté dans les relations humaines: c'est l'astuce, la perfidie, la fourberie qui les y remplaceraient, détruisant jusqu'à la notion même de la vérité. Celle-ci, en effet, n'admet pas qu'il y ait des réponses doubles à la même question, c'est-à-dire que le principe de contradiction soit violé. Elle tient ce principe pour son fondement premier et pour la base de tout ordre, aussi bien intellectuel que moral.

Vous serez donc bien étonnés, Mesdames et Messieurs, en apprenant que ce principe si important est, non seulement violé dans la vie pratique par des hommes, à cause de leur fausseté ou de leur faiblesse, mais qu'il est contesté théoriquement, au nom même de cette pensée logique à laquelle il sert de fondement. On peut dire, sans exagération, que depuis l'aube de la spéculation intellectuelle, le principe de contradiction ne cesse pas d'avoir des négateurs parmi les philosophes.

Chose étrange, le premier parmi ceux-ci est le vieux Parménide que l'on peut considérer à juste titre comme celui qui, avant tout autre philosophe, formula le principe d'identité : *l'être est*, ou, comme l'on dira plus tard, *ce qui est, est*. Donnant une fausse interprétation à ce principe, Parménide réduisait tout ce qui existait à un seul être, une seule substance, homogène, indifférenciée et indivisible en elle-même. Mais si tout est un, s'il n'y a pas dans le réel de multiplicité et de diversité, je n'ai aucune raison de soutenir que ma conférence étant lundi, ne peut pas être mardi, que les personnes qui y assistent ne peuvent pas être en même temps 55 et 70, et que du fait que je suis Polonais, je ne peux pas être Russe ou Allemand. Or, tout cela n'a pas de sens, du point de vue du vieil Éléate, dont ni la logique, ni la métaphysique n'admettent quelque affirmation que ce soit touchant les choses concrètes. Toutes ces choses avec leurs propriétés disparaissent dans le contenu d'un être unique, dont la seule représentation sensible fut la fameuse sphère de Parménide.

On pourrait croire qu'une conception aussi simpliste et pauvre est restée à jamais solitaire dans l'histoire de la pensée philosophique. Cependant, elle a trouvé de fervents adeptes. Développée par Zénon d'Élée et par Mélissos, la doctrine de Parménide est devenue le fond de l'explication moniste de l'univers. Nous la trouvons presque sans changement quant à l'essence chez Scot Érigène, Giordano Bruno et chez les partisans postérieurs de ce qu'on appelle la philosophie de l'unité et de l'identité. De nos temps, un penseur qui fut en même temps un grand érudit, Émile Meyerson, mort peu de temps avant cette guerre, consacra toute son activité intellectuelle à justifier les vues du vieil Éléate. Dans ses nombreux ouvrages, Meyerson s'efforce

de prouver que la principale fonction de notre raison est de nier le divers et le multiple dans notre représentation empirique des choses, en unifiant celles-ci dans l'espace et dans le temps. Et puisque le réel résiste à une telle unification, il reste, d'après Meyerson, foncièrement irrationnel.

Cependant, le principe de contradiction a aussi d'autres négateurs que ceux qui le rejettent au nom du principe d'identité. Il faut citer ici, en premier lieu, un philosophe assez peu connu, mais profondément original, et qui exerça une forte influence sur la pensée moderne. Ce philosophe n'est autre que Jacob Boehme. Dans ses nombreux écrits théologico-mystiques, ce penseur, modeste cordonnier à Görlitz, soutient une doctrine, qui, sans viser directement le principe de contradiction, le viole profondément. Boehme affirme, en effet, que Dieu dans son essence contient tout ce qui lui est contraire, qu'il est à la fois lumière et ténèbres, bien et mal, et qu'il a dans son sein le ciel et l'enfer. Cette affirmation hardie, que Boehme prétendait appuyer sur les données de la Révélation, mais qui contredit formellement ces dernières, a eu par la suite un succès extraordinaire. C'est elle qui influença la pensée des mystiques et des théosophes, comme Novalis en Allemagne et Saint-Martin en France. C'est aussi la doctrine de Boehme qui féconda la spéculation philosophique proprement dite chez des penseurs tels que Fichte, Schelling et surtout Hegel. Nous nous arrêterons un peu sur ce dernier, non seulement parce que, plus que les autres, il a subi l'influence de Boehme, mais aussi parce que sa doctrine constitue le déni le plus flagrant du principe de contradiction.

Hegel est par excellence philosophe totalitaire. Pour lui, rien de particulier ni de partiel ne peut avoir de caractère d'objectivité et de vérité : *Das Wahre ist das Ganze* — le vrai est le tout, disait-il, et cette formule se retrouve dans toutes les parties constitutives de son système.

Que signifie-t-elle au juste ? Pour le bon sens ordinaire, est vrai ce qui est conforme à la réalité. Pour Hegel, la vérité de quoi que ce soit, par exemple d'une assertion, dépend de l'accord de cette assertion avec toutes les autres. Mais dira-t-on, il y a des assertions discordantes, qui s'opposent, se contredisent et s'excluent mutuellement, et qu'on ne peut nullement accorder. Hegel nie cette impossibilité. A son avis, les éléments les plus opposés, aussi bien dans le domaine de la pensée que dans celui de l'être, se fondent et se confondent en un tout cohérent et c'est là seulement qu'ils deviennent réels, objectifs et vrais. Il y a donc identité de la pensée et de l'être. Elle résulte chez Hegel d'une triple unification : celle de tous les objets de la connaissance dont aucun n'a de réalité ni de vérité que par rapport aux autres, et dont chacun doit être, à ce titre, considéré avec les autres ; celle de tous les sujets pensants qui ne doivent pas, eux non plus, être considérés isolément, mais doivent être intégrés au tout, où résident leur objectivité et leur vérité ; celle enfin de tous les sujets et de tous les objets réunis au sein d'un même esprit universel, lequel est leur source, leur support et le terme de leur développement.

C'est, on le voit, une des plus vastes et des plus audacieuses entreprises d'unification des choses. Si Hegel a réussi dans cette entreprise, son système doit être considéré comme l'explication ultime de la totalité du réel.

Le temps ne me permet pas de considérer ici tout le système de Hegel. Pour aujourd'hui, il nous suffira d'examiner dans ce système un petit détail, assez important cependant pour chacun de nous, puisqu'il s'agit de nous-mêmes. Nous allons chercher comment, du sein de ce grand Tout, où, selon Hegel, les pensées et les choses se réunissent, l'individu humain comme tel prend naissance et comment il s'y réintègre au terme de son développement. La réponse à ces deux questions va nous montrer si, à l'encontre du principe de contradiction, Hegel a réussi à tout unir.

L'unique méthode à l'aide de laquelle Hegel prétend démontrer son postulat d'identité de la pensée et de l'être est la dialectique. C'est à cette méthode qu'il attribue la vertu d'expliquer la genèse et le développement des choses. La dialectique, selon Hegel, est une loi constitutive de notre esprit. Elle résume les phases essentielles de son développement. Et puisque ce développement est l'œuvre de cette même raison qui est en nous et dans les choses, la dialectique de notre esprit et la dialectique de l'univers ne font qu'un.

En quoi consiste-t-elle ? Considérée dans son schème abstrait, la dialectique est une suite, une série de trois phases successives : de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. La thèse est constituée par la pensée : non seulement ma pensée, votre pensée, leur pensée, mais aussi, et on peut dire surtout, la pensée générale et abstraite, n'ayant aucun sujet concret pour support. C'est d'une telle pensée impersonnelle que tout est né, et c'est là, par conséquent, que l'individu humain prend son origine. L'antithèse, par rapport à la pensée, c'est l'être d'après Hegel. Non pas tel ou tel être concret, mais l'être en général, n'ayant aucune détermination précise, quoique susceptible de les

avoir toutes. La seule caractéristique de cet être est qu'il s'oppose radicalement à la pensée, qu'il est sa négation, sa contradiction. Que peut-il résulter de l'union de ces deux principes, si profondément distincts l'un de l'autre ? Rien, répondent après le bon sens ordinaire la plupart des philosophes. Tel n'est pas cependant l'avis de Hegel. D'après lui, non seulement l'union de ces deux contradictoires est possible, mais d'une telle union naît quelque chose de supérieur à l'un et à l'autre : de l'union de la pensée et de l'être, considérés comme thèse et antithèse, provient leur synthèse, que Hegel appelle Esprit. Inutile d'ajouter que telle est la genèse de mon esprit, du vôtre, de l'esprit en général, de l'esprit de Dieu, de l'Esprit absolu.

Je crains cependant qu'une explication aussi simpliste de l'origine de l'être humain ne puisse satisfaire tout le monde. Il faut que nous poussions plus loin notre analyse pour apprendre comment, selon Hegel, l'abstrait peut engendrer le concret, ou, ce qui revient au même, comment l'individu procède de l'universel. C'est la dialectique et son instrument principal — la contradiction, qui vont nous expliquer tous ces mystères. Pour savoir comment nous sommes amenés à exister, nous n'avons qu'à considérer de nouveau les phases successives du processus dialectique. La thèse, génératrice de mon moi, du vôtre et de celui de n'importe qui, est constituée par une notion. C'est la notion du Moi en général, analogue au Moi pur dont Fichte a fait la base de sa théorie de la science. C'est bien ce Moi général qui subit une transformation dialectique, après quoi il devient le particulier (*das Besondere*) et ensuite l'individuel (*das Einzelne*). Il lui suffit, pour accomplir de tels prodiges, de se nier soi-même comme universel et comme particulier. On voit que, chez Hegel, la négation, l'antithèse, est créatrice de l'être. Et voici les propres paroles de Hegel : « C'est l'universel qui se particularise et se spécifie lui-même, et qui, en se spécifiant, ne sort pas de lui-même et ne perd rien de sa clarté » (1). Bien qu'il soit opposé à l'universel, le particulier, selon Hegel, lui est inhérent ; il est contenu dans l'universel, comme l'espèce est contenue dans le genre.

Cette assimilation ne nous paraît guère satisfaisante. Car l'espèce n'est pas contenue tout entière dans le genre : elle n'y est contenue que par son extension, c'est-à-dire par les caractères communs qu'elle a en partage avec d'autres espèces et non pas par ses caractères propres qui constituent sa compréhension. Si donc le rapport de l'universel au particulier équivaut à celui du genre et de l'espèce, la naissance du particulier reste inexplicable, étant donné qu'on ne peut pas déduire le plus du moins.

Voyons maintenant comment de l'union de l'universel et du particulier provient l'individuel — *das Einzelne*. Il naît, comme tout troisième terme dans la dialectique, par la suppression de l'opposition des deux premiers termes. L'individuel est, selon Hegel, la négation du particulier, lequel, à son tour, est la négation de l'universel. Cependant, encore qu'il les nie tous deux, il leur appartient, car, si étrange que cela puisse paraître, selon Hegel, quand on se sépare de quelque chose, on s'y rattache par cela même.

Je doute fort que cette nouvelle explication puisse vous suffire. En tout cas, elle ne me satisfait pas pour ma part, car elle ne répond guère à la question que nous avons posée au système de Hegel, à savoir comment, de l'abstrait et de l'universel, l'individu concret peut naître. Car l'individuel

(1) *Logique*, Paris, 1874, trad. Véra, t. II, p. 207.

auquel nous sommes parvenus n'est que l'individualité en général, c'est-à-dire, au fond, une nouvelle espèce, un pur concept de la pensée. Il y a un abîme qui sépare un tel concept des individus déterminés, du moi, de lui, de chacun de vous et de tout homme réel. Comment franchir un tel abîme ?

Pour qu'on ne m'accuse pas de déformer la pensée de Hegel, je vais citer ici ses propres paroles. Écoutez-les : « Lorsque je prononce ces mots : *l'individu*, *cet individu ici*, *à présent*, j'exprime des notions générales ; et bien que par ces expressions on veuille désigner des choses individuelles, ces mots expriment le général. De même, lorsque je dis *moi*, j'entends par là le *moi* que je suis et qui exclut tous les autres moi. Mais ce que j'appelle *moi* est *chaque moi* qui, comme le mien, exclut tous les autres. Le moi est [donc] le général en soi et pour soi... Tous les hommes ont cela de commun avec moi qu'ils sont des moi, de même que toutes mes sensations, mes représentations, ont cela de commun entre elles d'être *miennes*... Le moi est, par conséquent, la pensée en tant que sujet (*das Denken als Subjekt*) et, comme le moi intervient dans toutes mes représentations, dans toutes mes sensations, et dans tous mes états, la pensée enveloppe comme catégorie toutes ces déterminations et rien ne se produit hors d'elle » (1).

Voilà l'explication de l'individu — du moi, de chacun de nous. Comme toute chose, ce moi est l'œuvre de la pensée ou plus exactement de son activité dialectique, et partant, contradictoire, de s'affirmer, de se nier et de se réaffirmer de nouveau. A l'origine donc le moi individuel n'est qu'une virtualité, une possibilité latente d'un moi général, lequel

(1) *Ibidem.*

n'est autre chose qu'une abstraction, qu'un concept, pur produit de l'esprit.

Certes, je puis former un tel concept, en partant de ma connaissance des hommes concrets, de Pierre, Paul, Jean, etc. Mais il m'est absolument impossible de renverser cet ordre, c'est-à-dire d'avoir d'abord une notion générale d'homme, et, en partant de celle-ci, de parvenir aux hommes réels, Pierre, Paul, etc. Aucun artifice de la dialectique ne me fera passer, sans un hiatus incompréhensible pour la pensée, d'un moi abstrait aux moi concrets, aux hommes réels. Ces derniers donc ne se trouvent pas expliqués dans le système de Hegel, étant donné qu'il entend les déduire d'un pur concept, d'un mot. Or, d'une telle entité verbale, il est impossible de déduire je ne dis pas un être humain, mais même un moucheron, une amibe. Avec tout l'arsenal des moyens que lui fournit sa dialectique, Hegel échoue piteusement, en prétendant reconstruire le réel par la pensée.

Admettons cependant que son explication de l'individu soit valable, c'est-à-dire que, par les étapes de la dialectique, on puisse passer de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concret, de l'universel à l'individu. A partir de cette étape-là, où va la dialectique de l'homme ? Quel progrès lui fait-elle réaliser aussi bien au point de vue physique que psychique ? Elle lui fait subir une transformation profonde, le faisant passer de l'état d'homme à l'état d'esprit. Mais bien que cet état soit considéré par Hegel comme supérieur à tous les autres, il comporte la disparition complète de l'individu humain comme tel. Ce dernier, en effet, doit se mélanger et se confondre avec tous les autres, même avec ceux qui lui sont les plus opposés, les plus contraires. De cet amalgame d'hommes qui réalise à

plein la contradiction et qui ne peut être assimilé qu'à la fusion des métaux, il naîtra, selon Hegel, quelque chose de supérieur, de plus parfait et de plus noble, quelque chose qui dépassera tout ce qui a été auparavant. Voilà le point culminant du système de Hegel et où sa pensée rejoint celle de Jacob Boehme. Qu'est-ce, en effet, cet esprit qui n'est ni le mien, ni le vôtre, ni de qui que ce soit, mais qui est esprit de tous et de personne, résultant de la fusion de tous les hommes, de toutes les pensées et de toutes les choses ; qu'est-ce cet esprit, sinon le dieu de Boehme, réunissant dans son sein le ciel et l'enfer, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal ?

Que cette doctrine constitue un véritable défi à la logique, qu'elle viole avec effronterie le principe de contradiction, cela ne l'empêche nullement de jouir d'un énorme succès, non seulement en Allemagne, mais aussi dans d'autres pays, et tout particulièrement en Russie soviétique. Elle est là l'unique système philosophique que l'on enseigne dans les universités. C'est Hegel qui règne et c'est sa dialectique interprétée d'une manière matérialiste, à la suite de Feuerbach, de Marx et d'Engels, qui constitue l'explication ultime de toute chose.

Du point de vue de la pensée, où je me place ici, je n'ai qu'une seule objection à faire à ceux qui se réclament de la dialectique hégélienne, qui l'érigent en loi absolue de l'existence et qui veulent en son nom réformer le monde. Ils pensent, et ils le proclament hautement, que leurs réformes seront dernières et définitives. C'est ainsi que, d'après l'eschatologie de Marx et d'Engels, lorsque la classe ouvrière s'emparera partout du pouvoir, lorsque, en d'autres termes, le communisme envahira le monde, il y changera tout de fond en comble et l'état des choses qui en résultera

demeurera à tout jamais. Or, cette croyance est non seulement bien naïve, mais elle est fausse du point de vue du principe de la dialectique. Car, si la dialectique est la loi absolue de tout, elle ne peut jamais s'arrêter : après chaque cycle de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, il y aura un autre cycle, une autre suite d'étapes dialectiques, une autre succession de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Il est donc impossible que la classe ouvrière, même parvenue à la maturité intellectuelle, se maintienne indéfiniment au pouvoir et que ses réformes politiques, économiques et sociales deviennent éternelles. Tout cela équivaudrait à l'arrêt de la dialectique dans le monde ; or elle ne peut jamais s'arrêter, car elle est l'expression du changement perpétuel, du devenir absolu, du πάντα ῥεῖ d'Héraclite. Elle ne cessera donc jamais de faire et de défaire ce qu'elle a fait, et balaiera immanquablement de la surface du monde la classe ouvrière et toutes ses réformes. Voilà ce que la propagande communiste ne dit point à ceux auxquels elle promet, après les bouleversements opérés dans le monde, le règne durable du communisme.

* * *

Vous pourrez me reprocher de vous entretenir ici de questions bien abstraites qui n'intéressent que des philosophes, et que les gens pratiques qualifieront de querelles de mots. Qu'importe, en effet, pour la vie quotidienne et ses tâches, la question de savoir si le principe de contradiction est, ou non, respecté par un individu ou par un État ?

Elle importe pourtant, et tous ceux qui ont enduré les épreuves de la guerre totale ne peuvent l'ignorer. C'est que les plus grands méfaits de cette guerre, ses crimes les plus

monstrueux et les plus raffinés, sont ceux qu'on a commis contre l'individu. Or, dans la plupart des cas, on les a commis au mépris du principe de contradiction. Voulez-vous des preuves ? En voici quelques-unes :

Arracher quelqu'un à son milieu et à ses occupations, le transporter au fond d'un pays étranger et là, le forcer à un travail qui non seulement ne convient pas à ses aptitudes et à ses goûts, mais qui leur est contraire, c'est commettre un attentat à la liberté de l'individu, c'est-à-dire à son droit de disposer de lui-même. Mais, lorsque, en plus de cela, on fait d'un tel homme le sujet d'un autre État, en déclarant qu'il est Allemand ou Russe, quand il est Polonais, on viole ostensiblement le principe de contradiction qui ne permet pas qu'un être soit lui-même et autre que lui-même. Prenons un autre exemple : séparer les époux ou les enfants de leur famille, c'est saper les fondements mêmes de la société, laquelle ne peut pas subsister, si les lois essentielles du mariage et de la famille sont viciées. Cependant forcer les gens arrachés ainsi à leur foyer conjugal ou familial à s'occuper de choses contraires à leurs principes et à leurs mœurs, en faisant, par exemple, de la prostitution ou de l'espionnage au profit de l'ennemi, c'est non seulement outrager la morale, mais c'est aussi offenser le principe de contradiction qui n'admet pas qu'un être consacre sa vie à des buts qui s'excluent. Tel est le sens de l'avertissement du Christ : « Nul ne peut servir deux maîtres. Car ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre » (*Mat. VI*, 24).

Cependant cette dernière remarque ainsi que la maxime évangélique qui la confirme, ne manqueront pas d'être critiquées comme trop rigides. Elles comportent, en effet, une désapprobation implicite d'un moyen aussi commode

qu'utile à la vie en société qu'est le compromis. Cette vie ne serait guère possible, si les individus qui composent la société ne s'entendaient, malgré leurs divergences, à s'entraider mutuellement et à se seconder les uns les autres dans l'accomplissement de leurs tâches. Or, tout cela n'est concevable que s'ils renoncent, au moins provisoirement, à soutenir ce qui les sépare et s'ils consentent à n'affirmer que ce qui les rapproche. C'est un compromis patent, mais combien de fois inévitable dans la vie privée ! Et la vie publique ne nous oblige-t-elle pas souvent à de tels accommodements ? « Ne parlons pas de Dieu — écrivait récemment un conciliateur communiste, en s'adressant aux catholiques — parlons de l'épuration, de la misère des peuples, et de l'entente future des démocraties ». C'est un compromis qu'on propose ainsi, mais ne devra-t-on pas le faire pour l'unité de la France ? Et, sur le plan international, le compromis ne s'impose-t-il pas dans certains cas comme unique moyen de sauver la paix dans le monde ? Plus précisément, les relations entre les états souverains n'exigent-elles pas quelquefois des concessions importantes, par exemple qu'on se désiste de ses droits à des terrains qu'on a possédés depuis des siècles, qu'on renonce à la forme de son gouvernement, qu'on abandonne les tâches essentielles de sa politique intérieure et extérieure ?

Je ne puis répondre à toutes ces questions, car elles exigeraient qu'on leur consacre au moins une autre conférence. Pour ne pas prolonger celle-ci, je me bornerai à quelques remarques générales sur le problème du compromis, pour autant que ce problème touche à celui qui nous occupe aujourd'hui.

Je dirai donc que tout compromis qui ne comporte pas

des concessions essentielles, ne viole point le principe de contradiction. Un tel compromis est moralement licite, il peut même, dans certains cas, être obligatoire. La question est donc de savoir quelles sont, pour l'être humain, ces concessions essentielles. Eh bien, je ne vois là, pour mon compte, qu'une seule réponse. Les concessions essentielles pour l'individu sont celles qui lui font perdre son identité, c'est-à-dire qui non seulement ne lui permettent pas d'être ce qu'il est, mais qui l'empêchent de devenir ce qu'il devrait être, qui l'obligent à renoncer à ses meilleures possibilités latentes. Réduire ainsi l'être humain, c'est lui enlever ce qu'il y a en lui de plus précieux, c'est lui faire subir une *diminutio capitis*, c'est effacer son âme, ce qui équivaut à sa perte. C'est contre de tels compromis que le Christ nous met en garde, lorsqu'Il dit : « Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme ? Et que donnerait un homme en échange de son âme ? » (*Mat. XVI*, 26).

Les concessions essentielles pour un état sont celles qui une fois faites, lui rendent impossible de remplir son rôle dans le monde, et sa mission telle que la lui dicte sa raison d'État. Renoncer à celle-ci équivaut pour un État à perdre sa raison d'être, à se fermer le chemin de son avenir, à se suicider.

Et la garantie de la dialectique qui promet à tout compromis la plus heureuse issue finale ? Théoriquement, c'est un sophisme destiné à escamoter des difficultés qu'on n'a pas pu résoudre. Pratiquement, c'est une ruse dont on se sert dans les litiges politiques quand on veut accaparer tout en ne donnant rien soi-même. Des deux parties adverses, la plus faible cède et, pour ne pas avouer son échec, elle l'appelle du nom de compromis.

Les vrais conflits entre les hommes ne peuvent pas être réglés par de tels compromis, parce qu'il s'agit alors d'être ou de ne pas être, c'est-à-dire d'une contradiction, laquelle n'admet point d'intermédiaire, comme l'atteste le troisième principe fondamental de la pensée — *le principe du tiers exclu*. Intercaler un tiers entre l'affirmation et la négation concernant le même sujet, c'est sophistiquer, c'est-à-dire vouloir tromper les gens. Voilà pourquoi Jésus nous dit : « Que votre parole soit oui, oui, non, non; ce qu'on y ajoute, vient du malin » (*Mat. V*, 37).

On veut nous persuader aujourd'hui qu'à la base de toutes les luttes des hommes, il y a des questions économiques, des questions, par conséquent, d'intérêt matériel. C'est d'un simplisme navrant, quand on réfléchit à la complexité de l'être humain que l'histoire ne cesse pas de révéler. Elle montre, au contraire, que les racines des conflits entre les hommes se trouvent dans leurs divergences profondes, qui ont leur siège dans le vouloir intime de l'individu et l'orientent vers les fins discordantes. Or, quand ce sont les fins qui séparent les hommes, leur opposition est irréductible.

Un philosophe russe, Chestoff, si je ne me trompe, disait que, depuis la chute de l'homme et son expulsion du paradis, son existence a changé complètement. Elle est devenue, en effet, soumise au principe de contradiction, tandis qu'au paradis il vivait libre, n'étant point soumis à ce principe. Et pour que l'envie ne lui vienne de retourner à son existence préalable, foncièrement contradictoire, Dieu plaça à la porte du paradis un chérubin qui agite une épée flamboyante et qui empêche ainsi les hommes de pénétrer dans un monde, où le principe de contradiction n'oblige point.

Nous ne voulons pas d'un tel paradis, il nous fait horreur, parce qu'il nous rappelle trop ce qui, pour les chrétiens, constitue la caractéristique essentielle de l'enfer, à savoir l'état de contradiction. Nous croyons, d'accord avec les données de la Révélation, qu'il y a des conflits qu'on ne peut pas faire disparaître, parce qu'ils ont à leur base une antinomie fondamentale : celle de la lumière et des ténèbres, quand on l'envisage du point de vue intellectuel — celle du bien et du mal, quand on la regarde du point de vue moral. Ayant sa source dans le vouloir intime des êtres, cette antinomie est irréductible. Cependant, si les ténèbres luttent et ne cesseront jamais de lutter contre la lumière, ils ne parviendront pas à l'obscurcir : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie » (*Jean*, *I*, 5).

LA DÉFENSE DES DROITS DE L'INDIVIDU (1)

Je veux tout d'abord exprimer mes remerciements à l'Académie des Sciences Morales et Politiques de m'avoir invité à lui faire une communication sur un sujet qui m'est particulièrement proche et cher. Ce sujet m'est proche et cher non seulement parce que je lui ai consacré le gros de mon activité intellectuelle, mais aussi parce qu'il intéresse vivement mon pays, la Pologne, laquelle, à travers toute son histoire et jusqu'à nos jours, n'a cessé de défendre les droits de l'individu. Je suis heureux de l'honneur qui m'échoit d'être autorisé à plaider la cause de l'individu, soutenue avec tant d'ardeur par ma patrie, et qui se trouve en même temps au centre de mes propres préoccupations intellectuelles.

Le titre de ma conférence a besoin d'être expliqué brièvement. Je vais défendre la cause de l'individu comme tel, c'est-à-dire la cause de chacun de nous et de tout homme, en tant qu'homme, indépendamment de son appartenance à une race, à une classe ou à un groupe social quelconque. Il s'agit donc de cette universalité humaine dont personne n'est exclu, car tel est le sens du mot individu quand on l'emploie sans aucune détermination.

(1) Communication faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, le 11 juin 1945.

Mais quel danger peut donc menacer l'individu ainsi conçu, pour qu'il soit nécessaire de lui porter secours ? Un des plus grands qui soient, puisqu'on veut le déposséder de son droit de disposer de lui-même, de faire ce qu'il a décidé, de s'affirmer comme tel, ce qui équivaut pour lui à disparaître. Et si vous me demandez qui peut en vouloir ainsi à l'individu, je vous réponds sans ambages : l'État totalitaire. La guerre actuelle a révélé cet ennemi implacable de l'individu. Bombardements des villes ouvertes, des écoles et des hôpitaux, exécutions à titre de représailles d'otages, pris au hasard, déportations dans des pays étrangers d'hommes, de femmes et d'enfants, arrachés à leurs familles, afin de les astreindre à des besognes qui non seulement répugnent à leurs goûts, mais qui sont contraires à leurs convictions morales, tortures de gens par des supplices les plus cruels, pour qu'ils révèlent leurs secrets, voilà quelques spécimens de la manière dont l'État totalitaire traite l'individu.

Cependant, encore que personne ne puisse nier la réalité de telles pratiques, on contestera que l'individu en soit la victime principale. On comprendrait mon appel en faveur des hommes appartenant à tel ou tel groupe ethnique ou social : Polonais ou Français, persécutés par des Allemands, Juifs, victimes de la haine des nazis. On ne s'étonnerait pas si je déplorais le destin d'un peuple, d'une nation, d'une race ou d'une classe, voire même de toute l'humanité souffrante. Mais s'apitoyer sur le sort de l'individu comme tel, cela paraîtra à beaucoup d'esprits franchement absurde.

A l'appui de leur attitude, ils peuvent alléguer de graves raisons empruntées à la science, à la sociologie, et, par dessus tout, à la philosophie. La science leur avait appris à traiter l'individu comme une quantité négligeable, sans valeur propre, sans consistance, dépendant en tout du déterminisme universel. La sociologie confirme ce jugement sur l'individu, proclamant qu'il est redevable à la collectivité de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il fait de valable. Quant à la philosophie, on peut dire que de tout temps elle traita l'individu avec un extrême dédain. Tantôt elle le considère comme quelque chose de fortuit, d'insaisissable, d'instable, de foncièrement irrationnel. Tantôt elle le tient pour un être fictif, pour une pure apparence que l'étude approfondie du réel doit dissiper. Tantôt enfin elle fait de l'individu une phase momentanée de la vie de l'esprit, un instant de son développement, destiné à disparaître irrévocablement en raison des lois dudit développement. Peut-on faire un cas quelconque d'un être aussi rabaissé, aussi mésestimé que l'individu aux yeux des philosophes ?

C'est lui pourtant que nous tenons pour la plus grande victime de la guerre totale. De toutes les horreurs de cette guerre, de toutes ses infamies et de tous ses crimes, les plus monstrueux sont ceux qu'on a commis envers l'individu. Pour le prouver, nous allons tout d'abord dissiper les préventions théoriques contre l'individu. Et comme toutes ces préventions ont leur source dans la philosophie, nous allons examiner les principales théories philosophiques de l'individu. Leur critique, en faisant tomber les plus grosses objections contre l'individu, nous fera savoir ce qu'il n'est pas. Il nous faudra ensuite établir ce qu'il est, ou du moins ce que nous le croyons être. Quand on saura, ne fût-ce que par conjecture, ce qu'est l'individu, on comprendra combien déplorable est le sort qui lui est réservé dans l'état totalitaire.

* * *

C'est Aristote qui, le premier parmi les philosophes, s'occupa du problème de l'individu comme tel, c'est lui aussi qui a émis sur ce sujet des avis les plus catégoriques et les plus tranchants, avis qui jusqu'à nos jours passent dans certains milieux pour décisifs. De plus, ce que les autres philosophes ont dit sur l'individu, ne s'écarte pas sensiblement de la doctrine d'Aristote et ne semble que développer ou mettre en lumière certains points de celle-ci.

La notion aristotélicienne de l'individu est intimement liée à celle de la matière. On ne peut pas étudier l'une de ces notions sans s'occuper de l'autre. Toutes deux cependant sont bien obscures. Ce n'est donc pas pour expliquer la notion de l'individu à l'aide de celle de la matière que nous commençons par celle-ci, mais pour établir le lien qui les unit. La matière est, selon Aristote, incréée et éternelle comme Dieu, mais c'est le seul caractère qu'elle a de commun avec Lui, car elle s'en distingue radicalement par tous les autres. En effet, elle est, au gré du Stagirite, une pure puissance et, par cela même, elle se trouve aux antipodes de l'Acte Pur qu'est le Dieu d'Aristote. De plus, la matière est indéterminée dans son fond : elle n'est ni ceci, ni cela, mais peut devenir l'un et l'autre. Cependant, comme elle est essentiellement passive, elle reste indifférente à tout ce qu'elle peut devenir. On ne peut donc la caractériser que par des notes purement négatives, de passivité, d'indifférence, d'incohérence et de désordre.

Eh bien, c'est d'une telle entité que l'individu, d'après Aristote, tire son origine. En effet, à son avis, la matière est le principe même d'individuation. On reste vraiment stupéfait devant un tel aveu. Comment quelque chose de

foncièrement incohérent, d'indifférent et de passif, peut-il donner naissance à des êtres réels ? Par l'union avec la forme, répond Aristote. En s'unissant avec la forme, la matière passe de la puissance à l'acte, elle réalise ses possibilités latentes, en engendrant une multiplicité indéfinie d'individus. Chacun de ces individus, pris en lui-même, est une nouvelle actualisation de la matière. Comme tel, il représente quelque chose d'unique, d'inédit, de neuf, en un mot, d'original. Mais ceci n'est point intéressant du point de vue aristotélicien, car l'originalité que l'individu implique est intimement liée à sa matérialité et entachée des mêmes défauts que celle-ci, en particulier de son irrationalité. Loin de s'intéresser à ce qu'un être a dans son fond d'unique, de propre et d'irréductible, la pensée, aussi bien humaine que divine, ne considère en lui que ce qu'il a de commun avec les autres êtres. Elle ne regarde ceux-ci que sous l'angle de leur ressemblance, elle ne voit que leur « forme ». Ainsi, à l'étude de l'être concret qu'est l'individu, la pensée substitue l'étude de l'espèce, c'est-à-dire d'une abstraction. C'est uniquement par leur espèce, c'est-à-dire par la forme qu'ils ont en commun, que les êtres sont intelligibles. Quant à la matière dont ils émergent et qui est le fond même de leur individualité, elle les rend insondables, irrationnels.

Ce sont ces principes que l'on retrouve à l'origine d'une longue tradition philosophique, laquelle substitue à l'individu la *personne*, accordant à celle-ci le primat rigoureux sur celui-là. On estime qu'une telle substitution est non seulement conforme aux exigences de l'esprit, mais aussi à celles d'un bon sens élémentaire : car, envisagée de ce point de vue, la personne est censée être le centre même de notre vie psychique, tandis que l'individu ne représente-

rait dans l'être humain que le côté matériel, ou tout au plus organique, biologique.

La renommée séculaire de cette tradition ne me paraît pas une raison suffisante pour qu'on soit obligé de la suivre. Elle ne s'impose qu'à ceux qui, à la suite d'Aristote, tiennent la matière pour irrationnelle, tout en faisant d'elle l'unique fondement de l'individualité. Mais il n'en est pas de même pour ceux qui, tout en admettant l'intelligibilité de la matière, se refusent de faire dériver d'elle l'individualité, parce qu'ils estiment que la source de celle-ci se trouve dans l'âme humaine. Me rangeant entièrement à ce point de vue, il m'est impossible d'accorder la primauté à la notion de la personne, car cette notion ne désigne que ce que l'être humain a de commun avec les autres hommes, et nous éloigne, par conséquent, de ce qu'il y a en lui de propre, d'original et d'irréductible. Pris dans cette acception, le mot d'origine latine *personne* rejoint son sens primordial, celui de masque que portaient les acteurs, lorsque, couvrant leurs propres visages, ils montraient ceux de différents personnages dont ils jouaient le rôle sur la scène.

La doctrine aristotélicienne de l'individu, tout en refusant à celui-ci l'intelligibilité, ne lui déniait point la réalité. Il n'en a pas été de même chez les autres philosophes qui s'occupaient de l'individu comme tel. Je ne citerai que deux d'entre eux, mais qui ont émis les opinions les plus importantes sur ce sujet. Ce sont Spinoza et Hegel.

Il serait inexact cependant de dire que Spinoza conteste la réalité de l'individu. Non seulement il admet l'individu, mais il fait de lui l'objet d'une connaissance, celle qu'il appelle connaissance du premier genre ou par imagination. Mais aussi bien cette connaissance que son objet n'occupent

dans le système de Spinoza que le rang le plus bas. Qu'est-ce, en effet, que la connaissance par l'imagination, d'après lui ? C'est la représentation la plus vague et la plus inexacte que l'homme se fait des choses, car il les voit séparées les unes des autres et distinctes, tandis qu'en fait elles sont intrinsèquement unies et inséparables.

Le tort de l'imagination consiste donc, d'après Spinoza, à détacher et à considérer à part ce qui est essentiellement uni au tout, et à nous tromper ainsi en faisant de l'individu quelque chose de réel et d'existant en soi. Mais si la réalité et la subsistance de l'individu ne sont qu'apparentes, qu'est-il au juste ? A cette question Spinoza nous répond sans ambages : *l'individu est une abstraction.* Voilà un paradoxe qui offusque le bon sens élémentaire et qui cependant connaîtra dans la suite un grand succès, puisqu'il sera repris et érigé en principe par Auguste Comte et par la plupart des sociologues.

L'apparence de l'individualité, effet de la faiblesse congénitale de notre connaissance sensible, disparaît aussitôt que, ne nous fiant plus à celle-ci, nous nous servons de notre raison. Nous nous rendons compte alors que notre être est, au fond, universel et non pas individuel et que, par conséquent, ce qu'il y a en nous de précieux et d'important, ce n'est point notre existence éphémère en tant que nous sommes nous-mêmes, mais notre essence éternelle, c'est-à-dire ce que nous avons de commun avec les autres êtres.

L'individu perd ainsi toute sa valeur intrinsèque, il ne compte que par son appartenance à des groupes dont l'importance grandit en raison de leur généralité. C'est là que prend naissance l'idée qui deviendra une des bases de la sociologie moderne. Au-dessus de l'individu proprement

dit, Spinoza met des agrégats d'êtres de plus en plus nombreux qu'il considère comme des individualités d'un rang supérieur et au sommet desquels il place la Nature, considérée comme un individu unique (1). Il accorde à de pareilles totalités d'agrégation l'incontestable primat sur leurs éléments constitutifs. Ces éléments, c'est-à-dire les individus concrets, peuvent varier à l'infini, ils peuvent mourir et disparaître complètement, sans que le tout qu'ils composent en subisse une altération quelconque. Sa valeur est, par conséquent, indépendante de celle de ses éléments. On sait quel parti ont tiré de ce principe les États totalitaires. Par exemple, les véritables hécatombes d'hommes qu'a coûtées en Russie le triomphe du bolchevisme ne doivent pas nous émouvoir, si nous croyons à cette assertion spinoziste, pleine de sérénité, d'après laquelle le changement des individus qui composent un tout et même leur disparition complète n'altère nullement l'harmonie qui fait de leur totalité un être unique.

Examinons à présent ce que nous dit sur l'individu un autre maître de la pensée philosophique moderne, à savoir Hegel. L'enquête sur les sources philosophiques de l'anti-individualisme doit aboutir à lui, parce qu'il se donne pour tâche d'expliquer l'individu. Il nous promet de nous faire voir, comment l'individu naît du sein de l'universel et comment il y retourne au terme de son développement.

A la base de tout son système, Hegel pose le principe de l'identité de la pensée et de l'être. Ce principe implique chez lui l'unification de tous les objets de la connaissance dont aucun n'a de réalité ni de vérité que par rapport aux

(1) Cf. *Ethique*, II, Lemme VII, Schol.

autres, de tous les sujets pensants qui ne doivent pas, eux non plus, être considérés isolément, mais doivent être intégrés au tout, de tous les objets et de tous les sujets, réunis au sein d'un esprit universel, lequel est leur source, leur support et leur fin. Voilà ce que Hegel entend, lorsqu'il dit : *Das Wahre ist das Ganze* — « le vrai est le Tout ».

Pour savoir comment, détachés de ce grand Tout, nous sommes amenés à exister, nous n'avons qu'à considérer les phases successives du processsus dialectique : thèse, antithèse et synthèse. La thèse, génératrice de mon moi, est constituée par la notion du moi en général, analogue au moi pur dont Fichte a fait la pierre d'angle de son système. Ce moi général subit une transformation dialectique, devenant d'abord *le particulier* et ensuite *l'individuel*. Celui-ci est donc la négation du particulier, lequel, de son côté, est la négation de l'universel. Voilà l'explication de l'individu. Comme toute chose, il est l'œuvre de l'activité dialectique de la pensée, s'affirmant, se niant, et se réaffirmant de nouveau.

Et que dire de la fin de l'individu ? Que devient-il au terme de son développement dialectique ? Il disparaît complètement comme tel. Pour passer de l'état d'homme à celui d'esprit, l'individu, aux dires de Hegel, doit se confondre avec tous les autres hommes, même avec ceux qui lui sont les plus contraires. Ainsi, la plus haute destinée de l'homme est de s'abandonner à la dialectique pour disparaître complètement, au terme de son développement, au sein d'un esprit impersonnel. Considéré de ce point de vue, l'individu comme tel ne constitue rien de valable : c'est un moment du processus dialectique. Aussi son rôle dans l'existence est-il tout à fait négligeable. Selon une juste remarque d'Émile Boutroux, l'histoire, comme Hegel l'en-

tend, pourrait être racontée sans noms propres, ceux-ci n'étant que des étiquettes (1).

Voilà tout le fondement philosophique des objections contre l'individu. Fondement, on le voit, peu solide, puisqu'il se réduit en fin de compte à quelques conjectures, dont on ne peut pas tirer une théorie cohérente de l'individu. En effet, tous les essais d'expliquer son origine et sa nature ne concordent pas avec ce que l'expérience nous révèle de lui. Ainsi l'individu reste un mystère aussi bien pour la philosophie que pour la science. Il n'en est pas moins embarrassant pour elles. Comme preuve, je n'ai qu'à citer ce Congrès International de Synthèse qui a eu lieu il y a quelques années et dont toutes les séances étaient consacrées au problème de l'individu et aux questions connexes, celle de la discontinuité, de la causalité et du déterminisme (2). Or, il résultait nettement de ces débats que l'individu comme tel échappe à tout essai d'unification et de synthèse.

* * *

Que peut-on conclure de tout cela ? Trois conclusions sont possibles, dont deux ont été tirées effectivement. La première est celle que formulèrent certains psychosociologues. Ne pouvant pas nier le fait que l'individu existe et qu'il est à la base de tout ce qu'il y a d'original et de neuf dans le monde, ils le relèguent dans la sphère de l'irrationnel, ou même de l'anormal et du pathologique. Ce sont eux

(1) Cf. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 31 janvier 1917, p. 147.

(2) Cf. *L'Individualité*. Troisième Semaine Internationale de Synthèse, Paris, Alcan.

qui font de l'uniformité la condition de la vertu et de l'ordre moral et voient, au contraire, dans la vie des saints des phénomènes d'aliénation de l'esprit.

Une autre manière de résoudre le problème de l'individu, c'est de le supprimer purement et simplement comme un pseudo-problème qui ne comporte pas de solution et qui, par conséquent, ne doit pas nous occuper. Une telle attitude fut adoptée par des partisans de certains courants philosophiques, fort à la mode avant la guerre, connus sous le nom de philosophie scientifique, d'empirisme logique et de logistique. Ce sont eux qui ont fait le plus grand tort à la cause de l'individu en légitimant d'avance tous les procédés servant à le dégrader. En effet, de la suppression de l'individu, en tant que problème, à sa méconnaissance comme réalité, il n'y a qu'un pas à faire. Un tel pas ne coûte rien à l'État totalitaire.

Nous apprenons des récits des déportés comment cette chose a été organisée en Allemagne, nous savons aussi comment elle se fait en Russie. L'État, employeur unique, se sert de tous les moyens pour tirer de l'individu la plus grande somme de travail. Les données de la psychotechnique lui indiquent à quelle besogne il faut l'employer. Le système de Taylor réglemente la forme des mouvements de l'individu employé au travail, le chronométrage ou la chaîne déterminent la durée de son travail, le système Stakhanov le pressure pour qu'il donne son plus grand rendement. Un tel mode de travail supprime chez l'individu toute liberté, toute initiative ; il devient une machine perfectionnée que l'on manie du dehors. La vie qu'il mène hors de l'atelier, la nécessité de se conformer en tout aux prescriptions de l'État, de s'incliner devant ses commandements anonymes, étouffant dans l'individu toute velléité

de pensée non-conformiste, lui enlèvent la liberté d'organiser son mode de vie et, peu à peu, ramènent son esprit à un état de complète torpeur. Voilà l'asservissement que réserve à l'individu l'État totalitaire, peu importe qu'il s'appelle naziste ou communiste.

Pour que l'homme puisse échapper à cette dégradation qu'on lui impose aujourd'hui au nom de son progrès, il faut qu'il adopte la troisième solution possible. Elle postule que l'on accorde à l'homme les droits de l'individu, c'est-à-dire les droits d'être lui-même et de s'affirmer comme tel. Il faut, en d'autres termes, que l'individu puisse jouir de sa prérogative fondamentale d'être libre, ce qui veut dire de réaliser à son gré ses meilleures possibilités latentes.

Mais c'est de l'individualisme ! — dira-t-on d'un ton indigné. Car on sait combien de graves et d'accablantes accusations pèsent sur ce qu'on entend par ce mot. On reproche à l'individualisme d'être la cause de tous les désordres qui troublent la vie des hommes. Le libéralisme, que l'on qualifie aujourd'hui d'homicide et de meurtrier à cause de la concurrence déloyale et de l'exploitation des pauvres qu'il est réputé provoquer, l'anarchie, le banditisme, l'alcoolisme, la pornographie, toutes les formes de la crise morale que le monde traverse, tous les genres du péché, toutes les manifestations du mal sur terre, tout cela est attribué à l'individualisme. Voilà ce qu'on opposera à notre postulat d'accorder à l'individu la liberté de disposer de lui-même comme il le veut.

Je ne veux pas nier le fait que le péché a sa source dans le libre arbitre de l'homme, mais la vertu, elle non plus, n'a pas d'autre origine. Encore cependant que tous les deux émanent du même pouvoir de l'homme, ils ne l'expriment

pas de la même manière. En effet, tandis que le péché représente notre solidarité dans le mal avec tout le genre humain, la vertu exprime le fond même de notre individualité. De plus, le péché est l'effet de toutes les influences du présent et du passé qui agissent sur nous, tandis que la vertu est l'œuvre par excellence de notre moi solitaire. Par conséquent, le péché montre ce qu'il y a en nous de passif, de médiocre, de banal, tandis que la vertu révèle ce que chacun de nous a d'éminemment actif, d'original et de grand. Pour nous servir du langage de Saint Paul, le péché est l'expression du vieil homme en nous qui se corrompt par les convoitises trompeuses, tandis que la vertu est la manifestation de « l'homme nouveau, créé selon Dieu, dans une justice et une sainteté que produit la vérité » (*Eph. IV*, 22-24).

Puisque donc tout homme, quel que soit son état civil, et même s'il n'en a point, porte dans son fond individuel le dessein de son Créateur, il faut que l'on ne l'empêche pas de réaliser ce dessein. C'est cela qui peut préserver le monde de la ruine vers laquelle il court en aveugle. Son salut ne dépend pas d'une révolution sociale, mais de l'initiative des individus pour autant qu'ils sont inspirés par Dieu. Que l'on ne craigne pas cette initiative, car elle seule peut mettre en lumière quelle est la dispensation de la grâce de Dieu pour nous, « cette dispensation dont le mystère fut caché de tout temps en Lui » (*Eph. III*, 2-9). Et si les gens, imbus de préjugés rationalistes, nous objectent qu'il n'y a pas d'uniformité dans les œuvres de l'initiative individuelle, nous leur répondrons que si ces œuvres ne se laissent guère standardiser, elles n'en sont pas moins intelligibles, car elles nous révèlent, selon l'expression du même Apôtre, «la sagesse infiniment variée de Dieu» (*Eph. III*, 10).

TABLE DES MATIÈRES

augustyn-jakubisiak.pl